michel foucault en españa

DE VAGOS Y MALEANTES

valentín galván

virus editorial

Valentín Galván

De vagos y maleantes

Michel Foucault en España

Virus editorial

Creative Commons

LICENCIA CREATIVE COMMONS

autoría - no derivados - no comercial 1.0

- Esta licencia permite copiar, distribuir, exhibir e interpretar este texto, siempre y cuando se cumplan las siguientes condiciones:

Autoría-atribución: se deberá respetar la autoría del texto y de su traducción. Siempre habrá de constar el nombre del autor/a y del traductor/a.

No comercial: no se puede utilizar este trabajo con fines comerciales.

No derivados: no se puede alterar, transformar, modificar o reconstruir este texto. Los términos de esta licencia deberán constar de una manera clara para cualquier uso o distribución del texto. Estas conciciones sólo se podrán alterar con el permiso expreso del autor/a.

Este libro tiene una licencia Creative Commons Attribution-NoDerivs-NonCommercial. Para consultar las condiciones de esta licencia se puede visitar: http://creativecommons.org/licenses/by-nd-nc/1.0/ o enviar una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbot Way, Stanford, California 94305, EE. UU.

© 2010 de la presente edición, Virus editorial
© 2010 del texto, Valentín Galván

Valentín Galván
De vagos y maleantes
Michel Foucault en España

Maquetación y cubierta: Virus editorial

Primera edición: febrero de 2010

Lallevir SL / VIRUS editorial
C/ Aurora, 23 baixos, 08001 Barcelona
T. / Fax: 93 441 38 14
C/e.: virus@pangea.org
www.viruseditorial.net

Impreso en:
Imprenta LUNA
Muelle de la Merced, 3, 2.º izq.
48003 Bilbao
Tel.: 94 416 75 18
Fax.: 94 415 32 98
C/e.: luna-im@teleline.es

ISBN-13: 978-84-92559-08-4
Depósito legal:

Índice

PRESENTACIÓN. Foucaultistas y foucaultianos en la hondonada filosófica de la Transición por Francisco Vázquez García 5

INTRODUCCIÓN 11

I. DEL TARDOFRANQUISMO A LA TRANSICIÓN ESPAÑOLA. ANÁLISIS POLÍTICO-FILOSÓFICO 23

· Desde el final de la Guerra Civil hasta 1970 25
· Transición política y renovación filosófica 45

II. LA RECEPCIÓN EXTRAACADÉMICA DEL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT 67

· No hay locos. Hay interés en hacer locos. La locura está en el medio 69
· La sangre bulle, la cabeza fermenta 104
· Ni masculino ni femenino, sino todo lo contrario 136
· Cómo domesticar a los niños y construir al perfecto estudiante 164

III. LA RECEPCIÓN ACADÉMICA DEL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT 191

· La pregunta por el saber 193
· La pregunta por el poder 219
· La pregunta por el sujeto 253
· Reacciones a la muerte del filósofo 268

EPÍLOGO. Los espejos de Foucault 275

FUENTES

· Fuentes hemerográficas 282
· Fuentes periodísticas 285
· Fuentes Bibliográficas 286

A Esmeralda

Si te quiero es porque sos
mi amor, mi cómplice y todo.
Y en la calle, codo a codo,
somos muchos más que dos.

Mario Benedetti

Presentación

Foucaultistas y foucaultianos en la hondonada filosófica de la Transición

Francisco Vázquez García

Aunque no falten algunos estudios de mérito (Abellán, Elías Díaz, Gerardo Bolado, Pedro Ribas), la exploración de los cambios acontecidos en la filosofía española durante la «Transición» sigue siendo una asignatura pendiente. El trabajo realizado en *De vagos y maleantes* se dedica en parte a colmar esta laguna. En él se revela, ilustrándolo con el caso específico del *corpus* foucaultiano, que el primado de la «recepción» o «importación» de corrientes foráneas en la época de la llamada «joven filosofía española» no supuso una merma para la creatividad intelectual. Si una cosa demuestra el libro de Valentín Galván es que la antítesis entre producción y consumo cultural, entre recepción y autonomía creativa, es falsa. La obra de Foucault fue leída de mil maneras y en una vasta amalgama de contextos diferentes (escuela, Iglesia, mundo universitario, mundo intelectual y mediático, movimientos sociales emergentes), siendo objeto de continuas reapropiaciones y recreaciones en relación con las peculiaridades del campo filosófico español y de la coyuntura política del momento. La historia de la creación filosófica española en los últimos cuarenta años —sea mucho o poco lo que la estimemos— es solidaria de esta historia de recepciones.

El proceso arranca a finales de los años sesenta, cuando la efervescencia política y cultural sesentayochista se tradujo en la radicalización y fragmentación del movimiento estudiantil antifranquista, dando lugar a una miríada de grupos y grupúsculos de extrema izquierda (maoístas, ácratas, trotskistas, luxemburguistas, guevaristas, etc.). En este escenario, entrecruzadas con la lucha antidictatorial, irrumpieron en España las iniciativas de un movimiento feminista resucitado, de la antipsiquiatría y la lucha anticarcelaria, y experiencias colectivas que apuntaban a la subversión de la familia (reivindicaciones de gays y lesbianas, experimentos de vida comunal alternativa) y de la institución escolar. Los textos publicados por Eugenio Trías en esta época, pioneros en cierto modo de la recepción española de Foucault, se hacían eco de esta circunstancia, expresando la necesidad de renovar la crítica social tradicional a través de una crítica «cultural» o «artística» —como la llaman Boltanski y Chiapello— que recogiera las aspiraciones de ese nuevo sujeto revolucionario sumido en una dispersión dionisíaca. Aquí prendió lo que entonces fue conocido con el nombre de filosofía «lúdica» o «neonietzscheana», representada principalmente por Fernando Savater y por el propio Eugenio Trías y empeñada, hasta bien entrada la década de los setenta, en instaurar una tercera y provocativa vía en la disputa entre «analíticos» y «dialécticos».

No obstante, el virtual uso de Foucault al servicio de una «crítica artística», anunciado ya en los escritos primerizos de Trías, muy marcados por la lectura de *Historia de la locura*, sólo explotó plenamente en la segunda mitad de los setenta, cuando empezaron a ser recibidos los trabajos «genealógicos» del pensador francés. Poco tiempo antes de la circunstancia intelectual del 68 llegaban a España los ecos del diálogo entre marxistas y cristianos, y unos años más tarde entraba con aires de desafío la obra de Althusser. Estos avatares hicieron que Foucault fuera leído en relación con la disputa acerca del humanismo, concentrándose la atención en *Las palabras y las cosas*. ¿En qué medida la obra de este filósofo socavaba la fe humanista que compartían los cristianos más progresistas y la inmensa mayoría de los intelectuales marxistas españoles? Valentín Galván indaga con tino y parsimonia en el meollo de estas contiendas, utilizando un variado registro de fuentes que abarca no sólo las revistas académicas del momento, sino también la prensa y otras publicaciones periódicas de contenido cultural.

A partir de 1975, a medida que Foucault hilvanaba en sus ensayos genealógicos una propuesta de vasto alcance para analizar los dispositivos contemporáneos de poder-saber, el radio de impacto de su obra se ampliaba decisivamente. Ya no se trataba sólo de militantes universitarios y de filósofos académicos que debatían sobre cristianismo y humanismo; el discurso de Foucault ingresaba en esferas más mundanas: contestación anticarcelaria y antipsiquiátrica, organizaciones contra la tortura policial y el militarismo, a favor de la despenalización de las drogas y de abolir la Ley de Peligrosidad Social. Valentín Galván rastrea esta presencia y estas lecturas de Foucault en un universo de documentos hoy olvidados (panfletos de la COPEL, libelos anarquistas, artículos de jóvenes psiquiatras «concienciados», hojas sueltas de propaganda contra el servicio militar) y en un conjunto de publicaciones que expresaban las inquietudes de la Nueva Izquierda (*Viejo Topo, Ajoblanco, Negaciones*, entre otras muchas). El espléndido rescate de estos materiales y su análisis en paralelo al del registro académico es uno de los resultados más logrados de esta empresa.

En la esfera de los filósofos académicos profesionales arreciaba aún —a mediados de los setenta— la polémica entre «analíticos» y «dialécticos»; se empezaba a discutir si las aproximaciones genealógicas de Foucault podían enriquecer la crítica de las ideologías o si por el contrario resultaban incompatibles con la tradición emancipatoria del marxismo. A finales de los setenta, el nombre de Foucault empezará a verse unido al fenómeno de los *nouveaux philosophes*, ese grupo de jóvenes filósofos —ex maoístas en su mayoría— que levantaba acta del gulag para diagnosticar la muerte teórica del marxismo. La controversia entre los que condenaban a Foucault como agente intelectual de la burguesía, y aliado de esta facción, y los que subrayaban sus diferencias respecto a la *troupe* de Henri-Lévy se acabaría apagando al finalizar la década. En los ochenta la obra de Foucault empezó a leerse en España y en los medios académicos e intelectuales, proyectándola sobre el trasfon-

do de la disputa entre «modernos» y «postmodernos» y acerca de la vigencia del proyecto ilustrado. Se leían los escritos del filósofo de Poitiers a la luz de las críticas vertidas por Habermas contra los «jóvenes conservadores».

Sin perder la estela de estas polémicas, que llegan hasta hoy —piénsese en el uso de cierto Foucault por el abertzalismo radical o en el reciente intercambio de argumentos entre Félix de Azúa y Fernando Álvarez-Uría en las páginas de *El País*—, Valentín Galván se plantea al mismo tiempo un problema aún más interesante: ¿qué condiciones tienen que darse para que un filósofo sea consagrado como «autor» por la institución filosófica universitaria? Siguiendo esta pista se recompone la asimilación de «Foucault» —de esta marca, de este nombre propio, de este capital simbólico— por la maquinaria académica española: su conversión en tema de tesis doctorales, su ingreso en los temarios de selectividad y en los manuales de bachillerato[1]; la convocatoria de congresos dedicados a glosar su obra o la dotación de becas de investigación consagradas a estudiar su legado; todo un dispositivo que ha permitido entronizar al pensador francés en el panteón de los clásicos contemporáneos, dando lugar a una comunidad de exégetas de su obra.

En efecto, en España y desde hace tiempo, coexisten dos series de intelectuales que se sienten interpelados por Foucault. Por un lado, una comunidad de «foucaultistas»; esto es, de sacerdotes —en sentido weberiano— empeñados en descifrar con minucia los textos del maestro y en encuadrarlos dentro del canon de obras y autores que jalonan la vía regia en la historia de la subjetividad (de Descartes a Heidegger). Por el otro, un fragmentado grupo de «foucaultianos» que trata de usar la «caja de herramientas» legada por el filósofo, invirtiéndola en investigaciones empíricas conectadas con una interrogación crítica y política del presente. El mérito de Valentín Galván ha sido reconstruir la historia de esta bifurcación bosquejando, al mismo tiempo, un plausible retrato histórico de los murmullos y contiendas filosóficas que jalonan la vida cultural de la Transición.

1 Véanse los trabajos de Valentín Galván: «La recepción del pensamiento de Michel Foucault en los libros de texto de Bachillerato (1975-2004)», *Paideia. Revista de Filosofía y Didáctica de la Filosofía*, 2.ª época, año XXVIII, n.º 79, mayo-agosto de 2007 de pp. 293-304; y «La recepción del pensamiento de Michel Foucault en las tesis doctorales de las Universidades españolas (1979-2005)», *Trocadero*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, n.º 19, 2007, pp. 135-154.

Introducción

Foucault *made in Spain*

El pensamiento de Michel Foucault sigue inspirando en nuestro país numerosos artículos[1], comentarios y libros, trabajos que abarcan campos tan dispares como la filosofía, la sociología, la historia, el derecho, la geografía, la lingüística, la arquitectura, la medicina, la biología o el feminismo. En el caso hispano y en particular el español no se ha investigado la recepción de su obra, por lo que pretendemos cubrir este vacío, teniendo en cuenta que en Inglaterra, Alemania, los países del Este europeo y en Norteamérica hace años que se estudió el impacto de su pensamiento.

Este ensayo, tomando como objeto las interpretaciones del filósofo francés, analiza las lecturas y los lectores que acogieron la obra foucaultiana en el ámbito intelectual académico y extraacadémico español. Es fundamental conocer qué sucedió en nuestro país desde la posguerra hasta la instauración de la democracia, para com-

1 Véase la polémica entre Félix de Azúa y Fernando Álvarez-Uría, en De Azúa, F.: «No me lo puedo creer», *El País*, 14 de octubre, 2006, p. 15; Álvarez-Uría, F.: «Michel Foucault, la verdad y el chismorreo», *El País*, 19 de octubre, 2006, p. 16; y De Azúa, F.: «Más sobre Foucault», 21 de octubre de 2006, p. 16.

prender las condiciones de recepción del pensamiento de Foucault. El trabajo abarca desde 1967 —año en que se publicó el primer artículo sobre su obra— hasta 1986, fecha que justificamos por los homenajes, congresos, conferencias y publicaciones que se sucedieron tras su muerte en 1984.

Las diferentes lecturas y aplicaciones del «Foucault *made in Spain*» están encuadradas cronológicamente desde los últimos años del franquismo hasta la consolidación de la Transición política, entendida ésta desde la segunda victoria electoral del Partido Socialista Obrero Español (PSOE) en 1986. Esta reapropiación atraviesa una etapa fundamental para los derroteros de nuestro país, pues la acogida de su pensamiento es inseparable de la Transición democrática. Consideramos que el análisis de esta recepción en el panorama intelectual español es necesario, y es conveniente aclarar que la investigación se emprende no desde una actitud de confrontación sino de apertura a los planteamientos del filósofo de Poitiers.

Diversas aclaraciones

Obedeciendo al título del libro se realizó en primer lugar la investigación en el ámbito extraacadémico, que inevitablemente había que completar con el estudio de las lecturas académicas. Esta complementariedad, entre el cruce de autores y discursos, introdujo dificultades, en tanto que la mayoría de los intérpretes académicos (Eugenio Trías, Miguel Morey, Jesús Ibáñez, Julia Varela, Fernando Álvarez-Uría, Gabriel Albiac, Francisco José Martínez, Fernando Savater, Antonio G. Santesmases, etc.) escribían también en medios extraacadémicos. Asimismo autores y temas que eran extraacadémicos fueron ennoblecidos, oficializados y convertidos en académicos a medida que declinaba la existencia de una serie de publicaciones extraacadémicas de la izquierda alternativa, a la vez que estos jóvenes profesores conseguían hacer valer sus estrategias en el campo académico, adquiriendo posiciones de prestigio y poder e introduciendo lo que antes eran cuerpos extraños, en el seno mismo de los currícula oficiales.

En esta dialéctica de la reapropiación no podemos olvidar las diferentes condiciones sociales de los intérpretes y de los lectores, profanos y académicos, ni los campos de recepción de los textos, campo intelectual y campo político, ni por supuesto la coexistencia de dichos públicos e interpretaciones con sus lecturas opuestas: marxistas, estructuralistas, anarquistas, feministas, metafísicas, reaccionarias, etc. Por tanto, apreciamos tantos usos y necesidades de Foucault como contextos y tradiciones culturales en los que terminaron por inmiscuirse o disolverse, valorando la capacidad de interpretación de los diversos autores en su esfuerzo por buscar nuevas exégesis para crear un «Foucault español», con la pretensión de demostrar la apropiación creativa que tuvo su pensamiento en la cultura española de la Transición política. En cualquier caso, no se pretende comentar al filósofo, sino analizar cómo se va fraguando un «Foucault *made in Spain*» adaptado al contexto español, para precisar las distintas interpretaciones, con ánimo de oponerlas entre sí o de enfrentarlas. A lo largo de este trabajo se intenta deslindar lo que Foucault sostiene y las lecturas de sus intérpretes, es decir, los usos y distorsiones de los comentaristas para adaptarlas a sus intereses y objetivos, dentro de las pugnas que conforman el campo intelectual.

La mayoría de las citas del filósofo son las empleadas en su día por los propios simpatizantes y detractores, enriqueciendo el contenido y ayudando a comprender lo que los intérpretes están comentando. En todos los capítulos hemos introducido textos literales, delimitados por un cuadrado con un título, sobre la problemática o personaje que se está tratando, que contribuyen a conocer el contexto y las fuentes empleadas, algunas de ellas marginales.

El libro se divide en tres bloques temáticos: la reconstrucción del campo filosófico español desde el Tardofranquismo hasta la Transición política, la recepción extraacadémica y la recepción académica del pensamiento de Michel Foucault. La primera parte, «Del Tardofranquismo a la Transición española. Análisis político-filosófico», es una aproximación al espacio académico consolidado desde el final de la Dictadura hasta la generación filosófica de la Democracia. Se trata de explorar la evolución de las diferentes co-

rrientes de pensamiento: fenomenológico-hermenéutica, analítica, dialéctica y neonietzscheana, ya que desde este horizonte podemos vislumbrar con mayor acierto el origen y desarrollo de las distintas lecturas y reinvenciones de la obra foucaultiana. En la Transición se produjeron importantes cambios políticos y sociales, acontecimientos que se desarrollaron con un significativo desfase entre el Mayo francés (de la restricción a las posibilidades de vida impuesta por la sociedad de consumo en las democracias liberales) y las expectativas políticas de la izquierda española (la ruptura con un régimen dictatorial como ocasión para efectuar una revolución política y social).

El segundo bloque recoge la recepción extraacadémica de Foucault, dividido en cuatro capítulos, cuyos títulos son intencionadamente extraacadémicos. El primero en torno a la problemática de la antipsiquiatría, lucha psiquiátrica de los propios pacientes y de la utilización que médicos, sociólogos, psicólogos y filósofos hicieron de la *Historia de la locura*. El capítulo titulado «La sangre bulle, la cabeza fermenta» indaga las relaciones que existieron entre el Grupo francés de Información sobre las Prisiones (GIP) y las organizaciones de reclusos españolas, en especial el Colectivo Margen y la Coordinadora de Presos en Lucha (COPEL). En el tercer capítulo, «Ni masculino ni femenino, sino todo lo contrario», analizamos la emergente organización de los movimientos de homosexuales y lesbianas, y la acogida de la obra foucaultiana entre las feministas españolas. El último capítulo, «Cómo domesticar a los niños y construir al perfecto estudiante», se centra en las investigaciones genealógicas de Julia Varela sobre el dispositivo escolar en nuestro país, cuestionando la herencia humanista y su énfasis en el carácter liberador de la escuela.

En estas interpretaciones extraacadémicas, sobre el Foucault de los años setenta, es donde se aprecia una mayor fecundidad de la «caja de herramientas» puesta a disposición de los movimientos sociales, que hicieron un uso político y reivindicativo de su obra, y que ponían en liza los aspectos que habían sido anteriormente marginados por la tradición filosófica académica, como las cárceles, los manicomios, los cuarteles, los hospitales, etc.

Respecto a la recepción académica realizamos un recorrido histórico-cronológico, que atendiendo a su división clásica, subdividimos en torno a tres ejes fundamentales, concernientes a las relaciones con la verdad, con el poder y con uno mismo. En el primer capítulo, «La pregunta por el saber», nos aproximamos a las interpretaciones que desde el campo filosófico y sociológico tuvieron como eje fundamental *Las palabras y las cosas*, cuya lectura se vinculó al problema del diálogo entre el humanismo cristiano y el materialismo marxista; en el segundo capítulo, «La pregunta por el poder», advertimos que parte de esta temática podría incluirse en la recepción extraacadémica, circunstancia que justificamos por la afinidad de contenidos y porque la mayoría de los intérpretes, en esos años jóvenes promesas de la intelectualidad española, se consagraron en el mundo académico. En este apartado es donde se aprecia con nitidez la pugna existente entre las numerosas familias de intelectuales marxistas y libertarios, en su afán por apropiarse del capital filosófico que significaba el pensamiento foucaultiano. Y en el tercer capítulo, «La pregunta por el sujeto», se demuestra que la obra de Jürgen Habermas, muy comentada a comienzos de los años ochenta, contribuyó a un cierto deslizamiento y cambio de coordenadas en la recepción española de Foucault. Si ésta se enmarcó durante los años setenta en los debates humanismo-antihumanismo y marxismo althusseriano-marxismo humanista o gramsciano, ahora se inscribía en la polémica modernidad-postmodernidad. Sobre esta disputa existieron dos interpretaciones antagónicas: la recuperación del sujeto ilustrado en el último Foucault y la lectura que defendió la coherencia del filósofo francés, por concebir al sujeto como una producción de las prácticas históricas.

Justificación de la metodología y de las fuentes utilizadas

Esta monografía es una aportación, realizada desde el marco de la historia cultural, al conocimiento de la recepción de la obra foucaultiana, donde los textos no son sin más expresiones de ideas sino prácticas discursivas que contribuyen a conformar las realidades so-

ciales y políticas que designan. Entendemos esta acogida como una producción constituida por representaciones que nunca son idénticas a aquellas que el autor empleó en su obra, puesto que cualquier texto es el producto de una lectura, es decir, una construcción de su lector. Aquí se pone en entredicho la dicotomía clásica entre lectura y escritura, entre autores o productores de textos y lectores entendidos como meros consumidores pasivos; en este caso, atendiendo al entramado social y político en el que se inserta, la coyuntura del campo filosófico durante la Transición y el Tardofranquismo, y teniendo presente que la mayoría de sus intérpretes son autores vivos, existe el peligro de deslizar juicios de valor sobre esta reapropiación y su problemática.

Esta perspectiva sobre el acto de leer como reinterpretación productiva plantea los textos como un espacio abierto de diversas lecturas individuales y colectivas, cuyas utilizaciones contradictorias son consecuencia de su emplazamiento histórico y social:

> *La historia intelectual no debe dejar engañarse por palabras que pueden dar la ilusión de que los distintos campos de discurso o de prácticas están constituidos de una vez para siempre, desglosando objetos cuyos contornos, si no los contenidos, no varían; contrariamente, ésta [la historia intelectual] debe plantear como centrales las discontinuidades que hacen que se designen, se agreguen y se ventilen, en formas diferentes o contradictorias según las épocas, los conocimientos y las acciones*.[2]

Este enfoque insiste, en convergencia con la hermenéutica, en el encuentro que se produce entre el mundo del texto y el mundo del lector mediante el cruce de autores y discursos. Si bien, a diferencia de la hermenéutica que ve la lectura como una relación meramente comunicativa, hay que recordar que se trata de campos de fuerza

2 Chartier, R.: «Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas», en *El mundo como representación: Historia cultural. Entre la práctica y la representación*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 13-44, p. 42 (traducción de Claudia Ferrari). Del mismo autor véase *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marín*, Buenos Aires, Manantial, 1996.

donde, en cierto modo, el significado de los textos recibidos es reinventado e inscrito en las luchas sociales y políticas[3].

En definitiva no es una recepción pasiva ni una descripción, sino una reapropiación con libertades de evaluación que apunta a una historia social de usos e interpretaciones, inscritas en las prácticas específicas que las producen. O en palabras de Jesús Ibáñez:

> *Heredar a Foucault, recoger su herencia, no es repetir lo que él dijo: ni siquiera preguntarse por sus preguntas. Éstas son tareas de eruditos, devoradores de cadáveres. Sería intentar digerir sus ideas. Y no se trata de digerirlas, sino de ser digeridos por ellas. Heredar una ruptura es romper con el que rompió. El valor de supervivencia de una expresión no está en el consenso, sino en el disenso: no es estar de acuerdo con ella, sino producir a partir de ella nuevas expresiones. El único modo de leer a Foucault es seguir escribiendo*.[4]

La obra de Michel Foucault, pensamiento del presente

Michel Foucault nació en Poitiers, Francia, en 1926. Estudió filosofía y psicología en la Escuela Normal de París, donde recibe como alumno las influencias de Jean Hippolite, Georges Canguilhem y Louis Althusser. En 1950 ingresa en el Partido Comunista, abandonando su afiliación en 1952. Se doctoró en 1961 con su trabajo *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica*. Siempre mostró interés por la historia y las ciencias sociales, pero también por la pintura, la música y especialmente la literatura: sus lecturas abarcan desde los griegos hasta Julio Verne. Profesor de Filosofía en las facultades de Clermont-Ferrand y París-Vincennes, y desde

3 Sobre la historia intelectual y la historia cultural en España véanse Vázquez García, F.: «La historia social española y los nuevos paradigmas: encuentros y desencuentros», Actas de II Congreso Internacional Historia a Debate, Santiago de Compostela, año 2000, pp. 219-230; Serna, J. y Pons, A.: *La Historia Cultural. Autores, Obras, Lugares*, Madrid, Akal, 2005.
4 Ibáñez, J.: «Esas ideas ya no estremecerán el mundo», *El País*, 27 de junio 1984, p. 34.

1970 catedrático de Historia de los Sistemas de Pensamiento en el Colegio de Francia, pertenece a la generación de jóvenes franceses influidos por el pensamiento de Nietzsche, Marx y Freud. Fue amigo intelectual de Deleuze. De talante inconformista, viajó por Túnez, Polonia, Alemania, Suecia, Estados Unidos, Canadá, Brasil, Japón, etc. Murió en 1984 en La Salpêtrière, el mismo hospital donde realizó las prácticas que sirvieron de base a su *Historia de la locura*.

Michel Foucault estudió la configuración del ser humano analizando tres campos de experiencias distintas: el saber, el poder y la ética:

1. *La arqueología del saber.* La arqueología no pretende sacar a la luz ninguna esencia de lo que es la naturaleza humana, sino explicar las condiciones de posibilidad de un saber determinado. A Foucault no le interesó el contenido de un saber, pero sí los «aprioris históricos» que permiten su aparición, diferenciando tres épocas del sujeto del saber: el Renacimiento (siglo XVI), la Época Clásica (XVII y XVIII) y la Modernidad (siglo XIX). El método arqueológico lo aplica en tres ensayos decisivos: en la *Historia de la locura* y en el *Nacimiento de la clínica* analiza el surgimiento de la psiquiatría y las ciencias psicológicas en la cultura moderna, para concluir que la razón está construida sobre la historia de la sinrazón, basada en la exclusión del loco al que se pretende olvidar internándolo en el manicomio. Y en *Las palabras y las cosas* expone la formación de las ciencias humanas —consideradas como pseudociencias— y su objeto de estudio, el ser humano como invento reciente del siglo XIX.

La afirmación foucaultiana de la muerte del hombre supone la disolución de la identidad que se ha construido para sí mismo. La unidad del yo se ha inventado para dar una definición común y universal del ser humano. La muerte del hombre es el resultado de su denuncia, del rechazo de un yo (léase sustancia, alma, individuo, persona) erigido en monarca de todo cuanto hay a su alrededor. La era del ser humano ha finalizado, debajo de su máscara no hay nada. Su diagnóstico no tiene solución: crear una nueva sociedad con un poder no disciplinario, con nuevos derechos e instituciones,

no tiene sentido porque significaría volver a intentarlo, esto es, afirmar de otro modo aquello que se critica.

2. *La genealogía del poder.* A partir de 1970 Foucault se plantea cómo se constituye el poder en todas sus facetas. En este cambio influyeron, entre otras experiencias, la crisis de los países comunistas, la revolución de Mayo del 68, su estancia en la Universidad de Túnez, la pertenencia a una comisión para la defensa de los derechos de los inmigrantes, la creación del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), etc.

La producción de esta etapa genealógica es profusa, y quizás la más sugerente, destacando *Vigilar y Castigar* y *La Voluntad de Saber.* La primera es un análisis histórico del nacimiento de la prisión como modo de castigo que sustituyó a las ejecuciones y a las torturas públicas: se eliminó el espectáculo y el dolor a costa de la privación de libertad y de la disciplina. A partir del siglo XIX el encarcelamiento se generalizó en las sociedades occidentales inaugurando un nuevo tipo de orden social: el de vigilar y castigar. El poder disciplinario se hizo extensivo a otras instituciones del capitalismo industrial del siglo XIX: manicomios, hospitales, fábricas, cuarteles, escuelas, etc. Desde entonces el panóptico se convirtió en la forma ideal de distribución espacial, es decir, los individuos deben estar constantemente bajo observación, y la disciplina se manifiesta en la conducta de los cuerpos dóciles.

El ensayo *La Voluntad de Saber*, primer tomo de su *Historia de la sexualidad*, amplió su nueva concepción de las relaciones de poder, ya iniciada en *Vigilar y Castigar.* En esta etapa analiza el poder que se ejerce sobre el ser humano que vive inmerso en una serie de relaciones de producción, de comunicación y de fuerza, basadas, en última instancia, en una relación de poder. Foucault rechaza la teoría del poder según la cual, unos mandan y otros obedecen. De este modo, el poder no tiene una localización concreta porque penetra el tejido social, no es exclusivo del Estado y de otras instituciones represoras, ya que participamos de él en las circunstancias más cotidianas de la vida, y entre todos lo sostenemos. El poder es productivo y multicéntrico, se ejerce en un momento dado a partir de innu-

merables puntos y constituye el medio por el que suceden todas las cosas. Asimismo donde hay poder existe resistencia, por lo que los focos de resistencia están presentes en todas las partes dentro de la red del poder.

3. *El cuidado de sí mismo*. Su último gran proyecto, construir una historia de la sexualidad desde el siglo XVII al XIX, quedó incompleto a la muerte del filósofo. Se publicaron tres volúmenes: *La Voluntad de Saber*, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*. Sus trabajos sobre la sexualidad siguen siendo muy influyentes, especialmente para el pensamiento feminista.

En la sociedad moderna la sexualidad se ha convertido en una propiedad del sujeto, creada por los procesos de desarrollo social. En *La Voluntad de Saber* analiza la presencia del poder en el ámbito de la sexualidad como correlato entre los campos del saber, los tipos de normatividad y las formas de subjetividad. Desafió la «hipótesis represiva», inspirada en la moral del siglo XVII, construida a partir del modo en que se relacionaron poder, saber y sexualidad. Como consecuencia lo que necesitamos no es precisamente liberarnos a través de la sexualidad sino del discurso de la sexualidad, institucionalizado desde el siglo XVIII por la medicina, el derecho y la pedagogía. Sin embargo, este mismo objetivo hizo que Foucault trastocara el proyecto de su historia de la sexualidad y con ello su cronología. Los dos volúmenes restantes, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, abarcan el estudio de la sexualidad en el mundo griego y romano: si en la Antigüedad grecorromana no regía ningún sistema de prohibición moral ni religioso, por qué el comportamiento sexual fue objeto de una preocupación moral. En ambos ensayos la historia de los sistemas morales se vio confrontada con una historia de las *problematizaciones éticas a partir de las prácticas de sí*. Por tanto la ética —o la relación con uno mismo— puede ser un medio para hacer de nuestra propia existencia una obra de arte y permitirnos autoafirmarnos como sujetos libres.

En la actualidad el discurso foucaultiano es una referencia de los trabajos interdisciplinarios de psicólogos, psiquiatras, juristas, politólogos, filósofos, sociólogos, etc. Su obra es una demostración

práctica y permanente de una gran sospecha que exige la necesidad de plantearnos de nuevo el concepto de ser humano en el ámbito del saber y del poder, tanto en lo referente a la verdad y los valores instituidos como a las conductas impuestas como normales por la sociedad. La muerte de Michel Foucault dejó inconclusa su obra. La riqueza de su pensamiento y la reivindicación del saber y del actuar de los otros —de los marginados y excluidos— nos demuestra la urgencia de otra práctica de la filosofía. Por supuesto, pasados 25 años desde su muerte, hay que seguir reinventando a Foucault.

Primera parte

Del Tardofranquismo a la Transición española

Análisis político-filosófico

Desde el final de la Guerra Civil hasta 1970

El pronunciamiento militar de 1936 y su victoria bélica implicó la derrota de la República y el empobrecimiento cultural del país, transformado en un auténtico páramo intelectual. Tras la contienda, la cultura y la filosofía españolas sobrevivieron al otro lado del Atlántico, fundamentalmente en México, Argentina, Venezuela y Estados Unidos. En el interior, en España el catolicismo también se impuso en la Universidad, sólidamente jerarquizada y politizada, con la investidura oficial de la filosofía tomista como ideología dominante, hasta el extremo de identificarse con la filosofía de los vencedores.

Desde el principio existió cierta pugna de poder entre los intelectuales vencedores. Por un lado, el grupo escolástico, en torno a las publicaciones *Revista de Filosofía* y *Arbor*, herederas del pensamiento tradicional y nacidas como réplicas a la ideología e instituciones de la República, que canalizaron oficialmente la producción filosófica dentro del escolasticismo reinante. Hacia el año 1945 *Arbor* se convirtió en órgano oficial del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), que a su vez estaba en manos del Opus Dei. Un segundo grupo de poder, constituido por intelectuales falangistas, fundó en los primeros años de la dictadura la revista *Escorial*. Entre éstos se encontraban Pedro Laín Entralgo, Dionisio Ridruejo, Antonio Tovar, Luis Rosales —procedente de *Cruz y Raya*, revista que José Bergamín dirigió entre 1934 y 1936— y Antonio Marichalar —proveniente de *Revista de Occidente*, publicación que Ortega y Gasset dirigió desde su primer número en 1923 hasta su desapari-

ción en 1936—. Estos intelectuales falangistas también editaron *Revista de Estudios Políticos*, en la que se publicaron incipientes trabajos de sociología, «si bien sus coordenadas de pensamiento coincidían más con la filosofía del derecho, la filosofía social y la teoría de las ideas políticas que con la sociología»[1]. La trayectoria de este grupo de intelectuales se interpreta en una clara línea de continuidad respecto a la tradición liberal española anterior a la Guerra Civil.

En el horizonte intelectual de los años cuarenta existió una inquietante búsqueda por recobrar la conciencia nacional, con una disputa esencialista que se planteaba qué es España. Pedro Laín Entralgo, en su ensayo *España como problema* (1948)[2], pretendió incorporar la obra de los intelectuales derrotados, con la finalidad interesada de construir una nación nueva en torno a la indisoluble esencia de España[3]. Entre tanto, Rafael Calvo Serer, cabeza destacada del grupo de intelectuales del Opus Dei, respondía en *Arbor* con el titular «España como problema». Calvo Serer, inspirado en Menéndez y Pelayo, pretendía unir las ideas de éste con los acontecimientos de 1936, hechos que reabrieron el camino de la nueva acción histórica española:

> *Él hizo la primera parte [se refiere a Menéndez y Pelayo], rescatar la tradición, y nosotros tenemos que continuarla. Por eso decimos que «él nos dio la España sin problema, para que a nosotros nos sea posible enfrentarnos con los problemas de España».*[4]

1 Álvarez-Uría, F. y Varela, J.: «La sociología imposible durante el nacional-catolicismo (1939-1958)», en *La galaxia sociológica. Colegios invisibles y relaciones de poder en el proceso de institucionalización de la sociología en España*, Madrid, La Piqueta, 2000, pp. 54-63, p. 60.

2 Laín Entralgo, P.: *España como problema*, Madrid, Seminario de Problemas Hispanoamericanos (Cuadernos de Monografías), 1948.

3 Para el historiador Santos Juliá los intelectuales falangistas estaban convencidos del fracaso del comunismo y del liberalismo en la contienda mundial, por lo que «la derrota de Alemania e Italia y el aislamiento internacional a la que fue sometido el régimen de Franco modificaron el horizonte [...] de la política cultural del grupo de intelectuales falangistas». En efecto, el nuevo orden europeo se tornó democrático, mientras que en el interior del país se impuso la dictadura franquista. En estas circunstancias, el grupo del Escorial «que se había preguntado hacia 1940 qué hacer con el pasado, volvía ahora a preguntarse qué hacer con España». Véase Santos Juliá: «Excluyentes y comprensivos: intelectuales como dueños de la memoria y políticos de la cultura», en *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004, pp. 355-407, p. 361.

En consecuencia, una vez ganada la batalla, la identidad del país quedaba edificada sobre el neotradicionalismo católico y la cultura del franquismo.

El triunfo logrado por el grupo escolástico sobre los intelectuales falangistas se hizo evidente en 1953, fecha en la que el Estado español y la Santa Sede firmaron en Roma un Concordato, en cuyo preámbulo leemos: «norma que ha de regular las recíprocas relaciones de las Altas Partes contratantes en conformidad con la ley de Dios y la tradición católica de la nación española»[5]. Bajo estas circunstancias, lograron controlar los órganos estatales y paraestatales relacionados con la filosofía, como el Instituto Luis Vives del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, la Sociedad Española de Filosofía o la Asociación Española para el Estudio de la Filosofía Medieval; las ediciones y publicaciones oficiales de la Editorial Católica y su Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), la Biblioteca Hispánica de Filosofía editada por Gredos y dirigida por Ángel González Álvarez, sucesor de Ortega y Gasset en la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid, la Biblioteca del Pensamiento Actual de Rialp o el Centro de Estudios de Filosofía de Sevilla. Asimismo, intervenían y manipulaban los tribunales de oposiciones a la Universidad.

En las revistas de filosofía tradicional neoescolástica, dominicos, jesuitas, agustinianos y franciscanos hicieron lo propio, ignorando tanto a los movimientos filosóficos que rebasaban los límites de su estrecha tolerancia como a las nuevas generaciones de filósofos, por lo que rara vez se podían presentar las corrientes de pensamiento más relevantes. De manera excepcional, la Universidad autárquica de los años cincuenta disfrutó de un respiro intelectual con la revista *Theoría*, fundada en 1952 por Miguel Sánchez Mazas y Carlos

4 Calvo Serer, R.: «España sin problema», *Arbor*, n.º 45-46, septiembre-octubre de 1949, pp. 160-173, p. 163. También, en Calvo Serer, R.: *España sin problema*, Madrid, Rialp, 1949.

5 Citado por Santos Juliá en *Historias de las dos Españas*, *obra cit.*, p. 356.

París Amador. La publicación difundió de manera insólita el pensamiento neopositivista y analítico, debido básicamente a un grupo de jóvenes autodidactas que iniciaron su actividad filosófica influidos por la filosofía anglosajona y la filosofía de la ciencia. Conviene recordar que Joaquín Ruiz-Giménez dirigió el Ministerio de Educación desde 1951 hasta febrero de 1956, fecha en la que se produjo una revuelta universitaria, cuya inmediata consecuencia fue la destitución del ministro y la de Pedro Laín Entralgo y Antonio Tovar, rectores de la Universidad de Madrid y Salamanca, respectivamente. A partir de 1956 el régimen franquista apartó del poder a la política integradora que quisieron ejercer dichos intelectuales.

Las preocupaciones culturales de *Theoría* rebasaron los límites nacionales e incluso la frontera lingüística, publicándose trabajos originales en inglés, francés, italiano y alemán de autores como A. Einstein, K. Jaspers, B. Russell, N. Bohr, J. Robert Oppenheimer, etc. Esta publicación simbolizó a una nueva generación, así en el primer número de su corta vida editorial, de 1952 a 1955, podemos leer: «los creadores de esta revista, que muchos ansiábamos, han puesto el dedo en la llaga de nuestra cultura actual, haciendo a la vez diagnosis, prognosis y receta para mitigar el mal. Que no es sino exceso de salud, crecimiento exuberante, plétora de sabiduría, en cuyo amontonamiento confuso hay que establecer un orden jerárquico, una alineación, en suma: una "theoría"»[6]. El párrafo anterior lo vinculamos con un comentario editorial a la muerte de Eugenio D'Ors y de Ortega y Gasset, apostilla que por cierto sirvió de epitafio a la publicación:

> *Eugenio D'Ors y José Ortega y Gasset, en efecto, nacieron, vivieron y desenvolvieron ambos la parte más valiosa y fecunda de su obra y de su magisterio en un clima de libertad, elevación y dignidad cultural que hoy no gozamos. Al perderlos, se hace más profunda, más irresistible en nosotros la necesidad de recobrar ese clima fuera del cual la vida de la inteligencia y del espíritu sufre como una planta sin sol.*[7]

Este episodio de *Theoría* sólo constituyó un pequeño capítulo de la lucha ideológica sostenida contra la filosofía dominante, identificada con el dogmatismo tomista, cuyas características fueron la intolerancia, la exclusividad y su pretendida universalidad. La problemática abierta por *Theoría* fue continuada por Enrique Tierno Galván, que desde su cátedra de Salamanca fundó en 1954 el *Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político de la Universidad de Salamanca*, órgano imprescindible que sirvió para introducir la filosofía analítica y científica en los medios filosóficos y estudiantiles. Como muestra basta citar la edición que preparó Tierno Galván del *Tractatus lógico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, escrito en 1921 y traducido al castellano en 1957.

En la misma década de los años cincuenta fue relevante el interés que despertó el existencialismo, bien en diálogo con el catolicismo, en el caso de José Luis López Aranguren, o bien en Manuel Sacristán bajo la influencia y conocimiento de Martin Heidegger[8]. Este movimiento existencialista lo podemos calificar de filosofía provisional, si lo caracterizamos como otra tendencia divergente de la filosofía estatal, pues progresivamente se abandonaron aquellos estudios sobre el existencialismo y la obra heideggeriana, apreciándose cierta evolución hacia la filosofía marxista, tanto en el funcionalismo y neopositivismo primigenio de Tierno Galván como en la obra de José Luis Aranguren. Este último desvió su debate hacia problemas relativos al neopositivismo y marxismo en su obra *Ética y Política* para culminar con *El marxismo como moral*. En este ensayo desarrolló las posibilidades más fecundas del diálogo marxismo-cristianismo, y más particularmente el antagonismo de ambos al sistema capitalista como oposición de raíz ética. En torno a la figura emblemática de Enrique Tierno Galván se hallaban, entre

6 La nota está firmada por Julio Rey Pastor, matemático que perteneció al consejo asesor de la revista. Citado por Ribas, P.: «Pensamiento filosófico español», en Quintanilla, M. A. (compilador): *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 366-378, p. 375 (3.ª edición, 1985).

7 Citado por Aróstegui, A.: «La filosofía oficial del franquismo», en *Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica*, año I, n.º 1, 1983, pp. 99-116, p. 109.

8 Sacristán, M.: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Madrid, Consejo Su-

otros, Gustavo Bueno, Carlos Castilla del Pino, Manuel Ballestero y Manuel Sacristán. Algunos de estos intelectuales estuvieron dedicados en principio al estudio de la filosofía analítica, vinculados a *Theoría* y más tarde a las publicaciones *Aporía* y *Teorema*, interesándose posteriormente por la metodología y la filosofía marxista. Por tanto es indiscutible la estrecha relación inicial entre el neopositivismo y la filosofía marxista.

Entre los años 1960 y 1970 coexistió en nuestro país cierto debate filosófico centrado en el neopositivismo y el marxismo. Analizaremos algunos de los indicios que permiten efectuar esta polarización, como fueron las nuevas revistas publicadas y la inclinación ideológica de las editoriales. También debemos subrayar la decisiva labor de puente de ideas, no sólo entre analíticos y marxistas sino en el panorama político intelectual, que ejercieron publicaciones como *Cuadernos para el diálogo* o las contribuciones académicas de las reuniones anuales de «Filósofos Jóvenes».

El profesor Joaquín Ruiz-Giménez fundó en 1963 *Cuadernos para el diálogo*, revista que osciló desde el pretendido diálogo con los dirigentes del régimen hasta convertirse en oposición al mismo. El demócratacristiano se empeñó en que la publicación sirviese para establecer un diálogo en el interior del país, sobre todo a partir de las encíclicas del Concilio Vaticano II, y en particular las referidas a los derechos humanos. Para el sociólogo Elías Díaz:

> *Cuadernos fue siempre lo que decía el título, un buen lugar de encuentro, una auténtica plataforma de diálogo, una revista plural y libre de debate hecha con la libertad no sólo que permitía espontánea o interesadamente el régimen, sino también con la que en sus páginas, en beneficio de todos, se iba ganando, y no sin gran esfuerzo, día tras día [...] La verdad es que fue una revista pluralista y democrática, con una, en el tiempo, clara y progresiva mayor incidencia hacia la izquierda*.[9]

perior de Investigaciones Científicas, 1959. Reeditado en Francisco Fernández Buey (ed.), Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1995. Véase «Prólogo», pp. 7-22.
9 «Elías Díaz» Monográfico, *Anthropos*, n.º 62, junio de 1986, pp. 7-48 y pp. 55-64, p. 15.

Un segundo atisbo de entendimiento entre dichas corrientes filosóficas fueron las reuniones anuales de «Filósofos Jóvenes» que datan de 1962, denominadas en sus inicios «convivencias», cuyas preferencias de discusión eran ya elegidas por la base. En éstas apreciamos cierta evolución desde temas clásicos del nominalismo tomista —«Trascendencia y libertad» (1964), «La temporalidad» (1965)— a temáticas más actualizadas como «Filosofía y ciencias humanas» (1968), «Problemas actuales de la moral» (1971), «Filosofía, ciencia, ideología» (1972) e incluso «La filosofía en España hoy» (1973). En 1974 dichas convivencias pasaron a denominarse «Congreso de Jóvenes Filósofos», con una supuesta ampliación de su temática, como se constata en ponencias como «El estatuto epistemológico de las ciencias del hombre» (1974), «Teoría y praxis» (1975) o «Filosofía y teoría de la Historia» (1976)[10].

Tanto los filósofos analíticos como los marxistas, con las matizaciones posteriores, tuvieron sus propias publicaciones. En la revista madrileña *Aporía* de escasa vida en su primera época, 1964-1967, aunque reapareció en 1978, sobresalió la filosofía analítica y de la ciencia, con un apartado dedicado a informar sobre la actividad filosófica española; en torno a *Aporía* se encontraban J. Muguerza, J. Hierro, R. Druidis, J. Enjuto, L. Jiménez Moreno, etc. El desarrollo del movimiento analítico culminó con la revista *Teorema*, aparecida en 1971, editada por el Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valencia. Esta publica-

10 Las Convivencias de Jóvenes Filósofos nacieron por iniciativa de un grupo de licenciados y doctores, próximos a la Cátedra de Metafísica del profesor Sergio Rábade de la Universidad Complutense de Madrid. En el texto de la IX Convivencia leemos: «En la primera Convivencia [...] se estudió el estado de la filosofía en España, en la docencia, en la investigación, las publicaciones, la vida filosófica en general, concluyendo en la necesidad de iniciar nuevos caminos de puesta al día, diálogo, estudio y sobre todo, mutuo reconocimiento de todos los que en España se dedican más o menos profesionalmente a la filosofía». Citado por Laso Prieto, J. M.ª: «El XIII Congreso Nacional de Filósofos Jóvenes», en *Sistema,* n.º 13, abril de 1976, pp. 131-142, p. 132. En 1974 pasó a denominarse «Congreso de Filósofos Jóvenes», aunque se siguió conservando la enumeración correlativa que sumó la fase convivencial con la congresual. Dichos encuentros fueron únicamente interrumpidos en 1969, por coincidir la fecha prevista para su celebración con el estado de excepción decretado por el régimen franquista, del 24 de enero al 25 de marzo de 1969.

ción recogió las intenciones y la tradición de la empresa iniciada por *Theoría*, sirviendo de cauce fundamental al desarrollo de la filosofía científica y la lógica matemática en nuestro país. Los directores originales de *Teorema* fueron Manuel Garrido Jiménez y Fernando Montero Moliner, trasladándose la edición a Madrid al tiempo que Manuel Garrido[11] ocupó la cátedra de Lógica en la universidad madrileña.

Respecto a las editoriales, el movimiento analítico publicó básicamente su obra en la editorial Ariel de Barcelona y Tecnos de Madrid. Por un lado, en la colección «Estructura y Función» que dirigió Tierno Galván, dedicada al pensamiento filosófico anglosajón, y, por otro, en la serie «Filosofía y Ensayo» dirigida por Manuel Garrido, en la que apareció la primera edición de su manual *Lógica Simbólica* (1973), destacando la labor de traducción de Carmen García-Trevijano. También cabe mencionar a Alianza Editorial, fundada en 1966 y dirigida por Javier Pradera, con las colecciones «El Libro de Bolsillo» y «Alianza Universidad Textos». En esta última se publicó la obra de Alfredo Deaño, *Introducción a la lógica formal* (1974), o la compilación de Javier Muguerza, *La concepción analítica de la filosofía* (1974).

Por motivos políticos obvios hay que subrayar el difícil acceso que tuvieron los intelectuales españoles a los textos marxistas, siendo ridículo el bajo nivel bibliográfico existente en el interior del país. Desde el exilio se editó en Roma la publicación *Realidad* (1963), prestigiosa revista política y cultural del Partido Comunista de España, testigo de muchas de las inquietudes de los ciudadanos y punto de referencia imprescindible dentro del pensamiento hispano marxista. Dos años más tarde, en 1965, veía la luz otra publicación clandestina en la que los universitarios pudieron expresar sus críticas y opiniones. Nos referimos a *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, dirigida desde París por José Martínez y Jorge Semprún[12], que tuvo

11 Sobre la figura polémica de Manuel Garrido véase: El corro de la patata (colectivo): «Entre el cerco y el circo: el círculo de Valencia», *Zona Abierta*, n.º 3, primavera de 1975, pp. 237-245.

12 Desde su exilio en Francia Jorge Semprún fue uno de los grandes promotores de la revista *Realidad*. Poco más tarde, en 1964, fue expulsado del Partido Comunista de España. Durante el primer Gobierno de Felipe González dirigió el Ministerio de Cultura.

buena acogida en el paisaje ya abigarrado «de la oposición intelectual de dentro y de fuera», publicación que obedecía a un «proyecto común revolucionario global: el de la necesaria transformación socialista de la sociedad»[13]. De las publicaciones citadas destacamos el artículo «Un debate sobre la dialéctica» de Manuel Ballestero[14]. La colaboración, firmada con el seudónimo *Juan Valdés*, establecía las bases para una crítica del pensamiento marxista de Sartre, sin olvidar que en estos años la filosofía sartriana gozaba de buena salud en los medios intelectuales no filosóficos y entre los propios estudiantes. Por otro lado, la atracción por el marxismo se manifestaba, a finales de los años sesenta, en un grupo de sociólogos con pretensiones de utilizar su disciplina de conocimiento como instrumento crítico contra el sistema, como fue el caso de Francisco Fernández-Santos, Elías Díaz o Ignacio Sotelo.

En el interior del país hay que reseñar el notable acercamiento elaborado por Manuel Sacristán entre el marxismo y el pensamiento científico; suyo es el primer manual de lógica formal editado en España, *Introducción a la lógica y al análisis formal*[15]. Puntualmente citamos las aportaciones del grupo de Gustavo Bueno y sus colaboradores en la Universidad de Oviedo, con sus trabajos en torno a la construcción de un marco ontológico materialista; y las del psiquiatra Carlos Castilla del Pino que propugnaba un acercamiento entre el psicoanálisis, por ser la más «lúdica intelección de la dinámica personal», y el marxismo, por ofrecer «la más satisfactoria interpretación dinámica de la historia»[16].

Situada en la tradición del *Boletín de la Cátedra de Derecho Político*, fundado por Tierno Galván, y en la del *Boletín de Ciencia Política de la Universidad de Salamanca*, dirigido por Carlos Olle-

13 Martínez, J., Semprún, J.: «Presentación», *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, n.º 1, junio-julio de 1965, pp. 3-4, p. 4.

14 Ballestero, M.: «Un debate sobre la dialéctica», *Realidad*, n.º 1, septiembre-octubre de 1963, pp. 50-73.

15 Sacristán, M.: *Introducción a la lógica y al análisis formal*, Barcelona, Ariel, 1964.

16 Castilla del Pino, C.: «Notas para la segunda edición», en *Psicoanálisis y marxismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, pp. 1-3, p. 1 (2.ª edición, 1971).

ro, el sociólogo Elías Díaz fundó la revista *Sistema*, publicación de ciencias sociales y filosofía que derivó al pensamiento socialista. La presentación de *Sistema* no pudo ser más complaciente:

> *Hemos creído que hay un hueco en el país para una revista como ésta [...] No nos consideramos, pues, imprescindibles, pero tampoco, en verdad, del todo innecesarios: lo que queremos es trabajar al lado de los demás [...] Todos fuimos educados en el ambiente cultural de la posguerra. En años sucesivos una firme aspiración iría, en cada caso, abriéndose camino: que aquella lucha no volviera a repetirse y que tal contienda civil quedase asumida como hecho histórico. Después aprendimos que [...] una resolución de ese tipo exigía y exige generosidad, tolerancia, libertad, justa superación de las desigualdades sociales y económicas, en definitiva, construir un país donde se hayan puesto las bases necesarias para una auténtica vida intelectual y una libre convivencia civil; y ésos son, en amplia medida, nuestros objetivos, y de los cuales, por supuesto, no querríamos considerarnos ni los únicos ni los más autorizados intérpretes: todo lo más, un sector numérica y cualitativamente limitado entre los exponentes de dicha filosofía.*[17]

En la órbita del pensamiento y la crítica marxistas, destacamos las colecciones «Filosofía y Ciencias Sociales» y «Maestros del Pensamiento Contemporáneo» de la editorial barcelonesa Grijalbo. En ésta se tradujeron varios textos de György Lukács, interrumpiéndose en 1980 el enorme proyecto de traducir la obra completa de Friedrich Engels y Karl Marx[18] que constaría de 68 volúmenes, traducción que hasta entonces realizó el director de la colección, Manuel

17 «Presentación», *Sistema*, n.º 1, enero de 1973, pp. 5-6. En torno a esta publicación cabe mencionar a una amplia lista de colaboradores: F. López Tezanos, J. L. Abellán, F. Fernández-Santos, J. M. Maravall, J. Muguerza, I. Sotelo, G. Peces-Barba, etc.

18 Véase Marx, K.: *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero* (volumen 1 y volumen 2), Barcelona, Grijalbo, 1976 (nota editorial, traducción y anotaciones de M. Sacristán); y Marx, K.: *El Capital. Crítica de la economía política. Libro segundo*, Barcelona, Grijalbo, 1980 (nota editorial, traducción y anotaciones de M. Sacristán).

Sobre la «libertad» de enseñanza

Durante mucho tiempo el caballo de batalla del Opus Dei fue la «libertad» de enseñanza. Escrivá desde el principio otorgó gran importancia al problema universitario. Muchos profesores ambiciosos y otros que se arrimaban al sol que más calienta engrosaron las filas de la institución. Había comenzado el «adueñamiento» de la institución universitaria por parte de la Obra. Este asalto al poder fue largo y laborioso. No se ahorraron esfuerzos. No se escatimaron monedas. Quien no se vendía por dinero, podía venderse con promesas u honores. El Opus compraba y aquellos respetables vates, «maestros» de la juventud universitaria española, se vendían como prostitutas. Muy pronto, sobre todo en ciertos sectores, para ser Catedrático de Universidad era necesario contar con el apoyo o beneplácito del Opus Dei. Hace seis años, el profesor Carlos París*, ilustre escritor y filósofo, se presentó a la cátedra de Filosofía de la Naturaleza de Madrid. Su oponente era un miembro de la Obra, Roberto Saumells, catalán confuso y maestrillo por tierras de Iberoamérica. Las oposiciones fueron «movidas». El tribunal no se preocupó en absoluto por la preparación de los dos contrincantes. París era un excelente profesor, un intelectual de pro. Saumells era —es— un aprendiz poco despejado. Ni que decir tiene que la cátedra le fue otorgada a Saumells que reparte sabiduría desde tan alta tarima. *Ad maiorem Dei gloriam*. Lo mismo ocurrió con el profesor Manuel Sacristán de la Universidad de Barcelona que tuvo que medir sus armas contra el profesor Garrido**, protegido del inefable Leopoldo Eulogio Palacios, miembro también de la Obra, junto con Millán Puelles. Ambos catedráticos consiguieron descalificar al profesor Sacristán, recurriendo a las tretas más repugnantes, recordando, por ejemplo, el carácter «heterodoxo» de sus escritos sobre lógica matemática.

Eugenio Nieto: «Introducción al Opus Dei», *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, París, n.º 3, octubre-noviembre de 1965, pp. 87-96, p. 90.

* Desde 1951 Carlos París era catedrático de Fundamentos de Filosofía e Historia de los Sistemas Filosóficos, en la Universidad de Santiago de Compostela. El texto se refiere a la oposición, disputada en 1959, para cubrir la Cátedra de Filosofía de la Naturaleza en la Universidad de Madrid.

** En 1962 Manuel Garrido Jiménez ocupó la cátedra de Lógica de la Universidad de Valencia. Manuel Garrido se mantuvo en ésta hasta su traslado a la Universidad de Madrid, donde sustituyó a su mentor, Leopoldo Eulogio Palacios. Éste desempeñó la cátedra de Lógica desde 1944 hasta su fallecimiento en 1981. Hasta 1974, en la Universidad española solamente existían dos cátedras de Lógica, la de Palacios en Madrid y la de Garrido en Valencia. Véase Morán, G.: *Miseria y grandeza del Partido Comunista de España (1939-1975)*, Barcelona, Planeta, 1986, p. 364.

Sacristán. Otras editoriales publicaron abundantes manuales introductorios, comentarios críticos y traducciones de filosofía marxista como Siglo XXI, Edima, Martínez-Roca, Dédalo, o la editorial Laia y su colección «Textos Filosóficos», dirigida en los años ochenta por Pere Lluís Font, Josep Ramoneda y Josep Calsamiglia, en la que se editaron algunos títulos de Louis Althusser y de los althusserianos españoles.

Como muestra de la fuerte represión del régimen franquista y de su contestación, reseñamos la celebración en los primeros meses de 1965 de la «IV Asamblea Libre de Estudiantes» en la Ciudad Universitaria de Madrid, caracterizada no sólo por los disturbios protagonizados por los estudiantes sino por el apoyo que encontraron en parte del profesorado. Los catedráticos Agustín García Calvo, José Luis López Aranguren, Enrique Tierno Galván, Aguilar Navarro y Fernando Montero Díaz fueron expulsados de la Universidad, mientras que los profesores José María Valverde y Antonio Tovar se solidarizaron con sus colegas presentando su dimisión, a la vez que se clausuró el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid y se cesó a su director, Carlos París. Estos acontecimientos fueron representativos de la crispación social y política que vivía el país y de la complicidad existente entre profesores y alumnos, protestas que se fueron radicalizando en el mundo universitario y que culminaron con la muerte del estudiante Enrique Ruano[19]. Por su parte, el régimen franquista declaró el estado de excepción, desde el 24 de enero hasta el 25 de marzo de 1969, debido fundamentalmente a las manifestaciones estudiantiles, a las huelgas del norte en la cuenca minera y a la continua tensión en Euskadi. Estas agitaciones coincidieron en diciembre de 1970 con el Proceso de Burgos, consejo de guerra que juzgó a dieciséis personas acusadas de pertenecer a ETA, para los que se solicitaron seis penas de muerte y setecientos cincuenta y dos años de cárcel. Y de nuevo, estado de excepción hasta mediados de 1971.

19 Enrique Ruano, estudiante de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, fue asesinado el 20 de enero de 1969 por la Brigada Político-Social.

Monsieur le ministre de Educación y Ciencia

«Ayant appris la fermeture du departement de philosophie de l'universite autonome de madrid, dont l'activite meritait toute notre estime, nous vous exprimons notre vive inquietude et esperons de votre part une prompte decision qui mette fin a cette situation anormale. Veuillez agreer, monsieur le ministre, l'expression de nos sentiments distingues».

Firmado: Maurice de Gandillac, Louis Althusser, Jacques Derrida, Pierre Aubenque, Vladimir Jankélévitch, Jean Wahl, Pierre Burgelin, Pierre-Maxime Schuhl, J. Castring. Par procuration: Paul Ricoeur, Jean Paul Sartre, Michel Foucault, Roland Barthes.

Osiander: «Las contradicciones de un departamento conflictivo», *Zona Abierta*, n.º 3, primavera de 1975, pp. 231-236, p. 236[*].

* Manifiesto de apoyo al conflicto del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. A comienzos del curso académico 72-73 el rector Julio Rodríguez clausuró el Departamento de Filosofía. La explicación oficial es que seis profesores estaban afectados por medidas disciplinarias, por lo que también se destituyó al director del Departamento, Carlos París.

En 1968 se inició una polémica filosófica entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno[20]. En el ensayo *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*[21], Manuel Sacristán entendió la enseñanza de la filosofía como un saber crítico sin una especificidad propia, proponiendo su eliminación como especialidad universitaria. Este folleto obtuvo una respuesta inmediata por parte de Gustavo Bueno en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*[22], que defendía el valor intrínseco de la filosofía académica como disciplina crítica en la en-

20 Sobre la polémica véase Equipo Comunicación: «La filosofía marxista en España», en *Zona Abierta*, n.º 3, primavera de 1975, pp. 71-85; Díaz, E.: *Sociología y Filosofía del Derecho*, Madrid, Taurus, 1971, pp. 346-347; Abellán, J. L.: «La polémica sobre la enseñanza de la filosofía en los estudios superiores», en *Panorama de la Filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, pp. 179-196.
21 Sacristán, M.: *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, Barcelona, Nova Terra, 1968.
22 Bueno, G.: *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, Ciencia Nueva, 1970. El texto, aunque publicado en 1970, fue redactado en el verano de 1968.

señanza. En esta disputa también intervino Fernando Savater que supo provocar a ambos filósofos. A Gustavo Bueno por afirmar que su embarullada respuesta constituía la mejor y más ilegible argumentación que podía darse a favor de la tesis de Sacristán, y a éste porque su posición le resultaba excesivamente moderada: «modestia aparte, me comprometería a proseguir su argumentación hasta llegar a la completa erradicación de todas las licenciaturas universitarias»[23]. Esta controversia bien pudo ilustrar, en los primeros años setenta, la discutida y simplificada división entre filosofía analítica, dialéctica y neonietzscheana.

Junto a la coexistencia desde los años sesenta y setenta de la filosofía analítica y del marxismo, irrumpió con entusiasmo un tercer grupo de jóvenes filósofos de ambiguo encasillamiento, al menos por sus diferentes nominaciones: «el neonietzscheísmo[24], la filosofía postnietzscheana, lúdica o nihilista[25], los filósofos estructuralistas o filósofos postestructuralistas»[26], e incluso de manera más vaga se habló de «ciertas actitudes nietzscheanas o moda nietzscheana»[27] en conexión con la hermenéutica en Alemania. Más distante en el tiempo, el hispanista francés Alain Guy[28] distinguió entre *el nietzscheanismo* de Luis Jiménez y Santiago González Noriega, y *el luddismo* de Fernando Savater y Eugenio Trías. El mismo Savater[29] aclaró que cuando escribió *Nihilismo y Acción* no había leído casi nada de Nietzsche, y muy poco al pergeñar *La filosofía tachada*, por lo que el calificativo de neonietzscheano despertó su interés por el

23 Savater, F.: «De perros guardianes y aves del paraíso», en *La filosofía tachada*, Madrid, Taurus, 1972, pp. 99-111, pp. 102-3. Posteriormente, en *La filosofía tachada precedida de nihilismo y acción*, Madrid, Taurus, 1978 (2.ª edición aumentada).
24 Abellán, J. L.: «El neonietzscheísmo», en *La industria cultural en España*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1975, pp. 215-221.
25 Bozal, V.: «Filosofía e ideología burguesas en España», *Zona Abierta*, n.º 3, primavera de 1975, pp. 89-108.
26 López Aranguren, J. L.: «Debate sobre la nueva filosofía española», *El País, año* I, n.º 3, 1977, pp. I-II.
27 Abellán, J. L.: «Movimientos, tendencias, problemas», en *Panorama de la Filosofía española actual. Una situación escandalosa*, *obra cit.*, pp. 37-64, p. 56.
28 Guy, A.: *Historia de la Filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985, pp. 503-508 (traducción de Ana Sánchez).
29 Savater, F.: «Prólogo», en *La filosofía tachada precedida de nihilismo y acción*, *obra cit.*, pp. 7-9.

autor de *Más allá del bien y del mal*, como muestra también su traducción del ensayo de Georges Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*.

La curiosidad lectora de la obra de Friedrich Nietzsche no procedió de un movimiento particular de atención sobre el pensamiento germánico, sino que fue el resultado de esa voluntad de europeización demostrada durante el krausismo a la que se llegó en torno a 1900, por cierto fecha de la primera traducción de un libro de Nietzsche en castellano[30]. Por otra parte, numerosos filósofos españoles exiliados en América se interesaron por la filosofía del creador de Zaratustra, como Ferrater Mora, José Gaos, María Zambrano, Eugenio Imaz y Eduardo Nicol. En el interior del país encontramos un artículo de Tierno Galván, «Discusión en torno a Nietzsche», que concluía revalorizando el pensamiento de Martin Heidegger:

> *La terrible experiencia bélica por la que acaba de pasar el mundo, y la profunda crisis que vivimos, encarados a un futuro tan sombrío como el pasado, han hecho que el hombre desconfíe de sí y, por consecuencia, de las doctrinas de Nietzsche. Heidegger, sin embargo, en cuanto parece ver en Nietzsche, un metafísico mal interpretado, discrepa de este general recelo.*[31]

Tras estos antecedentes de Nietzsche en España, podemos afirmar que en los años setenta existió una nueva recepción introducida desde Francia, cuya interpretación sirvió a su vez para incluirlo definitivamente en el registro clásico de los filósofos y no ya de los literatos. Para Gonzalo Sobejano[32] provocaron el interés por la obra nietzscheana los siguientes ensayos y autores: *Nietzsche, Freud y Marx* de Michel Foucault[33]; *Nietzsche y la filosofía* de Gilles Deleu-

30 Sobejano, G.: «Preámbulo» e «Introducción», en *Nietzsche en España*, Madrid, Gredos, 1967, pp. 9-15 y 19-34, respectivamente.
31 Tierno Galván, E.: «Discusión en torno a Nietzsche», *Arbor*, n.º 53, mayo de 1950, pp. 67-76, p. 74.
32 Sobejano, G.: «Sobre la recuperación de Nietzsche», *Revista de Occidente,* n.º 125-126, agosto-septiembre de 1973, pp. 241-255, p. 243.
33 Foucault, M.: *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970 (prólogo de Trías, E.: «Nietzsche, Freud, Marx: ¿revolución o reforma?», pp. 7-20, traducción de Alberto González Troyano).

ze; *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte* de Georges Bataille; y *Nietzsche y el círculo vicioso* de Pierre Klossowski. A los autores citados añadimos los nombres de Jacques Lacan y Paul Ricoeur. Junto a la acogida de los ensayos anteriores, cabe mencionar el seminario dedicado a Nietzsche, que durante el curso académico 1971-1972 organizó la Universidad Autónoma de Madrid, en el que colaboraron Eugenio Trías, Fernando Savater, Santiago González Noriega, Andrés Sánchez Pascual, etc. Este encuentro quedó plasmado en la publicación de la obra colectiva *En favor de Nietzsche*[34], en cuya presentación podemos leer que todos los autores eran menores de treinta años, indicador por tanto de un nuevo cambio generacional en la filosofía española.

A finales de 1972 el Instituto Alemán de Madrid organizó un ciclo de conferencias titulado «Nietzsche, hoy»[35], ampliándose el listado de los nuevos nietzscheanos: Fernando del Val, Román Gárate y Alfonso Álvarez Bolado. Ya en 1973, *Revista de Occidente* dedicó un monográfico al filósofo alemán dirigido por el profesor Andrés Sánchez Pascual[36], a quien agradecemos su cuidadosa labor en la traducción de los textos nietzscheanos, que sin duda alguna contribuyó de forma notable a la recuperación de la lectura de Nietzsche.

Eugenio Trías destacó, como razones de esta nueva recepción de Nietzsche en España, su crítica a toda forma de estatalismo, la afirmación de lo individual y su desprecio del cristianismo y de las ideas roussounianas y socialistas. En definitiva, toda una filosofía que «entroncaba con una serie de constantes ideológicas del individualismo ácrata español y que han sido recogidas seguramente para marcar la importancia de lo diferencial frente a todo intento de homologación»[37]. Las publicaciones de los filósofos neonietzscheanos se hicieron notar en las colecciones «Ensayistas» y «Biblioteca

34 VV. AA.: *En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus, 1972.
35 El ciclo de conferencias «Nietzsche, hoy» se celebró en Madrid, entre el 24 de noviembre y el 6 de diciembre de 1972.
36 Véase el número extraordinario dedicado a Friedrich Nietzsche, dirigido por Andrés Sánchez Pascual, en *Revista de Occidente*, n.º 125-126, agosto-septiembre de 1973.
37 Sarret, J.: «Filosofía: una década anodina» (entrevista a Eugenio Trías), *El Viejo Topo*, extra n.º 8, marzo de 1980, pp. 68-72, p. 72.

Nietzsche en los «campus» universitarios españoles

Mi pregunta es precisamente ésa: si el juego es consciente o inconsciente, pues no puedo evitar —¡y perdónese tanta franqueza!— ver un paralelismo chocante entre esa filosofía del carnaval o carnaval filosófico que nos proponen Trías y Savater, donde la persona desaparece tras la máscara, y ese carnaval de modas, vestidos, ideas, estudiantes, guerrilleros, «gauche divine», etc..., que hoy son los «campus» universitarios. Naturalmente, esto que digo no es un juicio crítico, sino una primera descripción o acercamiento sociológico a esa «vuelta a Nietzsche» que hoy se nos propone. Me parece un movimiento inicial, que tiene ideas interesantes, que puede llevar también a un confusionismo peor que el confusionismo en el que ya estamos; y que sólo se podrá juzgar —dada la juventud del mismo— por los frutos y la trayectoria de quienes lo proponen; la formulación que hasta ahora han hecho del mismo me parece insuficiente, y esto es lo que quería hacer aquí constar.

J. L. Abellán: *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, p. 58.

de Estudios Tradicionales» de la editorial Taurus, bajo la influencia del que fuera su director, Jesús Aguirre. Asimismo publicaron en Anagrama en dos de sus colecciones originales, una de ensayo y ciencias humanas, «Argumentos», y la de filosofía, «Cuadernos Anagrama», que dirigió Eugenio Trías; y también en la colección «Nuevo Ensayo» de la editorial Seix Barral, fundada por Josep Calsamiglia y dirigida por Eugenio Trías.

Una vez diferenciadas las tres corrientes de filosofía en nuestro país, sus revistas y editoriales, urge responder a la siguiente pregunta: ¿qué editoriales publicaron la obra de Michel Foucault en «español»? Decimos bien en español, pues la traducción de su obra la encontramos básicamente en las editoriales mexicanas Siglo XXI y Fondo de Cultura Económica, y en la argentina «Paidós». A continuación, realizamos un recorrido cronológico por las editoriales que publicaron el pensamiento del filósofo francés.

Su primera obra, *Enfermedad mental y personalidad* (1961), se publicó en Paidós, editorial que nació en 1945 con la intención de

crear un mercado cultural hasta entonces inexistente en el mundo de habla castellana, adquiriendo prestigio en disciplinas como psicología y pedagogía. Muchos años después, Paidós-Barcelona editó una serie de conferencias que Foucault dictó en 1979 en la Universidad de Stanford, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (1990). Por su parte, en Fondo de Cultura Económica (FCE) encontramos dos ediciones de *Historia de la locura en la época clásica*, una de 1967 a partir de la edición de Plon (1961), y la segunda de 1976, con los textos incorporados de Gallimard (1972). El FCE comenzó su andadura editorial en 1934 con la creación de una biblioteca básica en castellano, enfocada sobre todo a los estudiantes mexicanos de la recién fundada Facultad Nacional de Economía. La editorial nació gracias al apoyo financiero del Estado de México, concibiéndose «como institución de bien público y servicio cultural», por tanto no como empresa lucrativa sino con la intención de fomentar la cultura, sin condicionarla ni censurarla. Después de la colección de Economía, surgieron nuevas y variadas series como Política y Derecho, Sociología, Historia, Antropología, etc.

Al grupo de autores mexicanos que crearon la editorial se incorporaron los intelectuales exiliados españoles, dándole un gran empuje y colaborando eficazmente en la colección «Breviarios de Filosofía», dirigida por los filósofos Eugenio Imaz y José Gaos, de la que destacamos su aportación al conocimiento de las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo, especialmente sus traducciones del alemán. Se instalaron en México, entre otros, María Zambrano, Adolfo Sánchez Vázquez, Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, Luis Recasens Siches, etc., donde fundaron la Casa de España, más tarde denominada El Colegio de México.

No obstante, la mayoría de la obra foucaultiana se tradujo en Siglo XXI Editores. En 1965, Arnaldo Orfila Reynal fue despedido del Fondo de Cultura Económica, tras una fecunda labor editorial como director. De manera casi inmediata, buena parte de los intelectuales y escritores mexicanos animaron a Orfila Reynal a emprender un nuevo proyecto editorial, aspiración que vio cumplida en noviembre de 1965, anunciando la creación de una nueva editorial que estuviera por delante del siglo que terminaba, es decir,

treinta y cinco años antes de que concluyera esa centuria, y que llevaría por nombre «Siglo XXI Editores», en cuya acta constitutiva leemos:

> *Declaran los comparecientes que, con el propósito de impulsar la cultura a través de una labor editorial, han convenido en constituir una sociedad anónima que se inspirará en los principios de libertad de pensamiento y de expresión, y dentro de la máxima excelencia y calidad intelectuales acogerá las corrientes del pensamiento y las tendencias de carácter científico y social; pero sin tomar parte en la actividades de grupos militantes en política, aun cuando tales actividades se apoyen en aquellas corrientes o tendencias.*[38]

Con el paso de los años numerosos títulos publicados por Siglo XXI son clásicos en el ámbito académico, especialmente entre la izquierda intelectual. La editorial continúa con su perfil humanista, abierto y plural, y en general, sus lectores suelen ser un público exigente como el inquieto profesor, el investigador universitario o el intelectual crítico. En este contexto, justificamos que uno de los autores más relevantes para la editorial Siglo XXI sea precisamente Michel Foucault, con las siguientes obras traducidas: *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (1966), *Raymond Roussel* (1973), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1968), *La arqueología del saber* (1970), *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión* (1976), y los tres volúmenes de *Historia de la sexualidad: La Voluntad de Saber* (1977), *El uso de los placeres* (1986) y *La inquietud de sí* (1987). En particular, *Vigilar y Castigar* y la *Historia de la sexualidad* siguen ocupando, en la actualidad, uno de los primeros lugares de mayor éxito editorial de Siglo XXI.

Para completar estas referencias bibliográficas, mencionamos la contribución de las editoras nacionales Anagrama, Gedisa y Tusquets. La colección Cuadernos Anagrama publicó *Nietzsche,*

38 Ruiz Mondragón, A.: «Cuatro décadas de Siglo XXI», *La Insignia*, México, octubre de 2005, pp. 18-23, p. 18.

Freud, Marx (1970), cuyo prólogo, «Nietzsche, Freud, Marx: ¿revolución o reforma?» firmó el director de la colección, Eugenio Trías. Igualmente editaron los ensayos, *Theatrum Philosophicum* (1972) sobre Gilles Deleuze, y *Esto no es una pipa: ensayo sobre Magritte* (1981), en el que se analiza la obra del pintor René Magritte. El texto de Gedisa recoge cinco conferencias impartidas por Foucault en Brasil (1973), publicadas posteriormente con el título *La verdad y las formas jurídicas* (1980). Por su parte, Tusquets editó dos obras muy diferentes como la lección inaugural de Foucault en el Colegio de Francia, *El orden del discurso* (1973), y *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano... Un parricidio del siglo XIX* (1976), volumen en el que se recogen los documentos de un caso de parricidio en el siglo XIX.

Transición política y renovación filosófica

A continuación analizamos los dos grandes frentes de renovación filosófica en nuestro país. La división indígena entre filósofos analíticos y dialécticos se empleó obviamente en el monográfico titulado «Análisis y Dialéctica» de *Revista de Occidente*[39], dirigido por Alfredo Deaño en 1974. Sin embargo, como área temática de conocimiento encontramos referencias en 1971, en la publicación *Teorema*[40] dependiente del Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valencia[41].

Mientras que los filósofos dialécticos estuvieron incluidos dentro del marxismo y más interesados en la crítica social, los analíticos se centraron en el estudio de la tradición anglosajona. Para Jacobo Muñoz se trató de una «imprecisa y arbitraria fórmula de moda»[42], consagrada en los trabajos de José Luis Blasco y Alfredo Deaño en el monográfico citado. El profesor Deaño contrastó, a través de la lógica formal, el método analítico con el método dialéctico, subrayando sus contradicciones; mientras que José Luis Blasco rechazó cualquier posible confrontación al desarrollar con elocuencia un

39 Deaño, A.: «Análisis y Dialéctica: la razón de unas páginas», *Revista de Occidente*, n.º 138, septiembre de 1974, pp. 129-152.
40 Véase la contraportada de *Teorema*, n.º 1, marzo de 1971, Valencia, Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia.
41 Sobre las contradicciones del Departamento de Lógica de la Universidad de Valencia véase El corro de la patata (colectivo): «Entre el cerco y el circo: el circulo de Valencia», *Zona Abierta*, n.º 3, primavera de 1975, pp. 237-245. Para los firmantes del artículo, la contraposición «analíticos/dialécticos» funcionó como un mito ideológicamente interesado por parte de la Dirección del Departamento, pues una vez que *Teorema* consiguió cierta «imagen de marca» privilegió a la filosofía analítica, al tiempo que excluyó a la filosofía dialéctica.
42 Muñoz, J.: «Adam Shaff en la filosofía polaca contemporánea», Epílogo a la edición castellana de Shaff, A., *Ensayos sobre filosofía del lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 210.

tema específico de filosofía analítica. Por su parte, Jacobo Muñoz echó de menos en dicha publicación la intervención de algún marxista, destacando el enfrentamiento entre el marxismo, que no es una filosofía académica, y el pensamiento analítico «que es una filosofía ejemplarmente académica». Filosofía analítica que descalificó el marxismo, apoyándose en *razones lógicas, epistemológicas* e incluso *políticas*, o dicho de otro modo, por ser un «historicismo», o un «naturalismo», o aún más frecuentemente por «no ser "una" ciencia, por no ser "teoría pura"»[43].

En el influyente *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, dirigido por Miguel Ángel Quintanilla, podemos consultar dos artículos troncales registrados como «Dialéctica: Marxismo», firmado por Jacobo Muñoz y «Análisis: La filosofía analítica» del propio Quintanilla[44]. Según éste la filosofía analítica en nuestro país estaba inspirada en alguna de estas tres corrientes: el análisis clásico de Moore, Russell, Wittgenstein y el Círculo de Viena; la filosofía de la ciencia de Popper, Quine, Bunge, Lakatos, Feyerabend, Hanson o Toulmin; o en la filosofía lingüística del segundo Wittgenstein, Ryle, Strawson y Austin, entre otros. El compilador del diccionario reconocía próximos a la tradición analítica a los pensadores H. Hierro, J. L. Blasco, U. Moulines y J. Muguerza, destacando las contribuciones desde el exterior de José Ferrater Mora.

En la primavera de 1975 la revista *Zona Abierta* dedicó un monográfico a la filosofía actual en España, cuando aún no había comenzado formalmente el proceso de la Transición política, en el que podemos constatar con transparencia las claves político-ideológicas que estaban ya marcando la transición filosófica en nuestro país. Así lo apreciamos en el sumario, quizás fiel reflejo del ambiente intelectual, en su mayor parte dedicado a los filósofos dialécticos

43 Muñoz, J.: «Marxismo», en Quintanilla, M. A. (compilador): *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, *obra cit.*, pp. 283-302. Del mismo autor véase el diálogo crítico con la filosofía analítica, «Filosofía de la praxis y Teoría General del Estado», en *Lecturas de Filosofía Contemporánea*, Barcelona, Materiales, 1978, pp. 108-142.

44 Muñoz, J.: «Dialéctica: Marxismo» y Quintanilla, M. A.: «Análisis: La filosofía analítica», en Quintanilla, M. A. (compilador): *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, *obra cit.*, pp. 283-302 y 16-24, respectivamente.

por la inclinación marxista de la publicación; los filósofos analíticos, que en este caso son los entrevistados; y en tercer lugar, un tenue reconocimiento a la más reciente filosofía lúdica. De manera generalizada, Carlos París presentaba estas corrientes como filosofías de oposición a la metafísica escolástica:

> *Empiezan a emerger una serie de formas de pensamiento nuevo que se iniciarían con el movimiento de la filosofía de la ciencia; posteriormente, con el desarrollo de la filosofía de la praxis, con la recepción y discusión de ideas marxistas; ulteriormente con la presencia analítica en nuestro país y finalmente, por aludir a la corriente más reciente, con la llamada «filosofía lúdica».*[45]

El profesor Javier Muguerza, por su parte, firmaba el extenso artículo «De inconsolatione philosophiae»[46], en alusión al título de la obra de Boecio, en el que sus personajes exponían las principales concepciones de la filosofía en el interior del país. Sócrates, ante la incierta razón, conversaba con el filósofo analista Filómero, «apegado a las divisiones», con el marxista Holarco, «prosélito de la totalidad» y, con el nihilista Enudétero «que confunde el todo con las partes». Finalizaba el diálogo con un acuerdo contrario a Hegel, «con la esperanza, sin la esperanza y aún contra toda esperanza», en el que se definía una realidad inconclusa que no debíamos negar ni aceptar como tal, puesto que nuestras definiciones, al ser nominales, se podían revisar.

Si Muguerza hizo dialogar a Sócrates con un nihilista equivocado, el historiador de la filosofía José Luis Abellán denominó a este grupo emergente «filósofos neonietzscheanos»[47], encabezado por

45 Entrevista a Carlos París: «Democracia y libertad en la vida universitaria», *Zona Abierta*, n.º 3, primavera de 1975, pp. 183-208, p. 193.

46 Muguerza, J.: «De inconsolatione philosophiae», en Quintanilla, M. A. (compilador): *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, *obra cit.*, pp. 162-182. En la disposición conceptual del Diccionario advertimos la estructura del mismo: en la cúspide la colaboración de Muguerza de donde se derivan los diez grandes artículos que constituyen el armazón teórico del volumen.

47 Abellán, J. L.: «El neonietzscheísmo», en *La industria cultural en España*, *obra cit.*, pp. 211-217. Del mismo autor: «Panorama de la filosofía española en la era de Franco (1939-1975)», *Razón y fe*, n.º 949, febrero de 1977, pp. 137-148.

Eugenio Trías en Barcelona y Fernando Savater en Madrid. Dentro de los analíticos distinguió a aquellos que se preocuparon fundamentalmente de las cuestiones del lenguaje como J. Muguerza, J. Hierro, J. L. Blasco, J. Mosterín, M. Garrido, V. Sánchez de Zavala, F. Gracia, de los que mostraron sus inquietudes por la filosofía de la ciencia como C. París, M. Sánchez Mazas, P. Schwartz, M. Boyer, etc. También Abellán aludió a los dialécticos que en el interior del país siguieron las orientaciones de M. Sacristán, C. Castilla del Pino, E. Díaz, G. Bueno, y a los que vivieron en el exterior como F. Fernández-Santos, M. Ballestero, I. Sotelo, etc., diferenciando a su vez entre los filósofos y los que eran especialistas en alguna ciencia social. Muy semejante fue la división de López Aranguren, que amplió el registro de los nuevos filósofos españoles. Entre los analíticos, los ya citados, y los más novedosos, Carlos Solís, García Bermejo, Luis Vega, J. Antonio del Val y Victoria Camps; y en el grupo de los dialécticos, Jacobo Muñoz, Vidal Peña, Antoni Doménech, Pedro Ribas, Miguel A. Quintanilla, Javier Sádaba y Fernando Ariel del Val. Además Aranguren mencionaba a los filósofos estructuralistas o postestructuralistas, entre los que diferenciaba la escuela de Barcelona, Eugenio Trías, Xavier Rubert de Ventós, Jordi Llovet y Antoni Vicens, y la escuela de Madrid con Fernando Savater, González Noriega, Víctor Gómez Pin y Carlos Díaz[48].

Una vez expuesta esta clasificación de la filosofía en los años setenta, podemos constatar ciertas particularidades entre miembros de una misma corriente. Algunos de estos protagonistas, fieles al proceso de Transición política, fluctuaron desde la razón analítica a la filosofía de la praxis, no tanto en sus líneas directrices de investigación sino más bien en su evolución política. Respecto a las diversas familias marxistas y a sus revisionismos despunta la polémica suscitada en torno al «caso Althusser», y la supuesta cercanía del pensamiento de Foucault y Althusser dentro del ámbito marxista. Asimismo se advierten discrepancias dentro de la llamada filosofía lúdica o neonietzscheana, nos referimos al estructuralismo encabezado por Eugenio Trías y al pensamiento negativo de Fernando Savater.

48 López Aranguren, J. L.: «Debate sobre la nueva filosofía española», *El País,* año I, n.º 3, 30 de octubre de 1977, pp. I-II.

Como prueba del trasfondo ideológico y político de la Transición, analizamos la controversia que supuso la introducción y recepción de la filosofía althusseriana[49] y su correspondencia con la obra foucaultiana. Louis Althusser en los ensayos *Pour Marx* y *Lire le Capital*[50] dividió la obra de Marx en dos periodos: el primero ligado a la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos*, en el que despojaba al marxismo del hegelianismo y del humanismo presente; y el segundo a partir de 1845 con el llamado corte epistemológico, que pretendió convertir la teoría marxista en una ciencia que analizaba la estructura de la sociedad capitalista. Con estos supuestos Althusser emprendió la construcción científica del marxismo como teoría de la historia o materialismo histórico, lo que implicaba su negación como ideología y concepción del mundo, e incluso como filosofía en el sentido tradicional del término. Por tanto el marxismo althusseriano comportó una teoría revolucionaria de la historia, fundamentada en la lucha de clases como instrumento de análisis y motor de la historia. En nuestro país esta reinterpretación de la obra marxiana se hizo notar en los durísimos ataques dirigidos por marxistas como Gustavo Bueno, Manuel Sacristán, Fernando Ariel del Val y el «Equipo Comunicación».

La filosofía althusseriana también contó con sus adeptos, como muestra la labor precursora de una serie de jóvenes pensadores catalanes. En 1971 Albert Roies[51] publicó la primera obra sistemática sobre el pensamiento de Louis Althusser, mientras que Josep

49 Véase el monográfico «Leer a Althusser», en García del Campo, J. P., Vázquez García, F. (editores), *Er. Revista de Filosofía*, n.º 34-35, Sevilla-Barcelona, 2004-2005. En particular, De Vicente Hernando, C.: «Las lecturas de Althusser: la conflictiva recepción de su obra en España», pp. 247-276.

50 Althusser, L.: *Pour Marx,* París, Maspero, 1965. En castellano, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1966; y Althusser, L.: *Lire le Capital* (con E. Balibar), París, Maspero, 1965 (2 vols.). Hay una segunda edición de 1968, de la que se excluyen las contribuciones de Rancière, Macherey y Establet. La traducción castellana está realizada a partir de la edición de 1968. Véase Althusser, L.: *Para leer «El Capital»*, México, Siglo XXI, 1969.

51 Roies, A.: *Lectura de Marx por Althusser*, Barcelona, Estela, 1971. Tesis de Licenciatura de Albert Roies, defendida en la Sección de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Posteriormente publicada en la editorial Laia (1974), en la colección «Textos Filosóficos» dirigida por J. Calsamiglia, P. L. Font y J. Ramoneda.

Ramoneda y Lluís Crespo, en *Sobre la filosofía y su no lugar en el marxismo*[52], esbozaron un concepto revolucionario de la actividad filosófica, con una clara tendencia al progresismo científico y contra el no lugar o ausencia de la filosofía clásica y académica. Como escribió el mismo Althusser, los «dos jóvenes investigadores» buscaban un status marxista de la filosofía, necesario «para realizar su misión histórica: definir las posiciones teóricas de clase que determinan la línea justa tanto en la práctica científica como en la práctica política marxistas»[53]. Los autores del ensayo de inspiración althusseriana reivindicaban la lucha de clases como dispositivo y los criterios de materialismo y objetividad, «cuya importancia es su dotación para vincular poder y saber (lucha de clases y espacio teórico)». Este vocabulario foucaultiano intentaba aproximar obviamente el antihumanismo althusseriano, implícito en la relectura científica de los *Manuscritos* y *El Capital*, con la arqueología de la ciencia y el saber que envolvía la muerte del hombre en Foucault[54]. Entre los sociólogos urbanos inspirados en el marxismo althusseriano mencionamos a Manuel Castells en París, Jordi Borja en Barcelona, e Ignacio Fernández de Castro en Madrid[55].

Mientras que en el interior del Estado se alargaba la sombra del franquismo, la Revolución de los Claveles triunfaba en Portugal en la primavera de 1974. Rebelión sin derramamiento de sangre que tuvo una amplia repercusión en la prensa y en las revistas políticas españolas, no sólo como elogio teórico de la consecución de la democracia sino también como debate sobre las posibles vías de acceso a la democracia en Europa, y en particular, en la delicada situación de nuestro país. Valga como anécdota la polémica suscitada por los althusserianos Jordi Borja y Josep Ramoneda, quienes propugnaron la unidad de la izquierda desde presupuestos cercanos a los planteamientos comunistas, y en concreto a los del Partido Comunista Portugués. El artículo «Socialistas y comunistas en Europa occidental»[56] recibió una dura respuesta por parte de un colectivo de militantes del PSOE[57], que lo tachó de neoestalinista. A esta postura se sumaron posteriormente, con los mismos presupuestos socialistas, Reyes Mate y Enrique Barón[58].

Desde la Universidad de Oviedo, Gustavo Bueno analizó la controversia en torno a la obra del joven Marx, calificando de torpe el corte epistemológico. La división althusseriana sobre el pensamiento marxista entre el periodo ideológico y el científico, antes y después de 1845, era insostenible porque Althusser defendía una visión ideológica de Marx, con su pretendido momento de ruptura, que contribuía a mutilar el marxismo al expulsar de la reflexión al joven Marx. Gustavo Bueno consideraba excesiva la utilización de los *Manuscritos económico-filosóficos* como crítica del marxismo, ya que éstos contenían la «implantación política» de la conciencia juvenil de Marx[59]. A su vez, Julio Rodríguez Aramberri destacó las aportaciones de Lucio Coletti dentro de la práctica marxista, en concreto su planteamiento sobre las relaciones entre crítica y política. Para el

52 Crespo, L., Ramoneda, J.: *Sobre la filosofía y su no lugar en el marxismo*, Barcelona, Laia, 1974. Obra escrita, según los autores, como prolongación de las clases impartidas en París por Althusser, Lecourt y Balibar, durante el curso académico 1972-1973. En la dedicatoria del ensayo leemos: «A Louis Althusser que nos enseñó el camino».

53 Althusser, L.: «Presentación», en Crespo, L. y Ramoneda, J.: *obra cit.*, p. 7. También véase Crespo, L.: «Louis Althusser», en Quintanilla, M. A. (compilador): *obra cit.*, pp. 14-16.

54 En la Bibliografía se citan las siguientes obras de Michel Foucault: *La Arqueología del saber*, *El orden del discurso*, *Historia de la locura en la época clásica* y *Las palabras y las cosas*, como también las clases dictadas por Foucault en el Colegio de Francia durante el curso 1972-1973. Véase Crespo, L. y Ramoneda, J.: *obra cit.*, p. 96.

55 Giner, S.: «Virtudes e indigencias de la sociología española», en Castellet, J. M. (y otros): *La cultura bajo el franquismo*, Barcelona, Anagrama, 1977, pp. 133-155.

56 Borja, J., Ramoneda, J.: «Socialistas y comunistas en Europa occidental», *Cuadernos para el diálogo*, n.º 140, mayo de 1975, pp. 23-27.

57 Colectivo de militantes del PSOE: «Respuesta socialista a un artículo dogmático. A propósito de socialistas y comunistas en Europa occidental», *Cuadernos para el diálogo*, n.º 141, junio de 1975. Como anécdota el n.º 141 de *Cuadernos para el diálogo* no llegó a los lectores, porque la revista fue secuestrada por el Ministerio de Información y Turismo. La réplica estaba firmada por Pablo Castellano, Víctor Martínez-Conde, Emilio Menéndez del Valle, Gregorio Peces-Barba, Manuel de la Rocha, José Félix Tezanos, Leopoldo Torres Boursault y Virgilio Zapatero. Véase «Nota de la Redacción», *Cuadernos para el diálogo*, n.º 144, septiembre de 1975, p. 19.

58 Mate, R. y Barón, E.: «Comunistas y socialistas en Europa», *Cuadernos para el diálogo*, n.º 144, septiembre de 1975, pp. 19-21.

59 Bueno Martínez, G.: «Sobre el significado de los "Grundrisse" en la interpretación del marxismo», *Sistema*, n.º 2, mayo de 1973, pp. 15-39.

sociólogo la pretendida ruptura epistemológica era innecesaria para entender la originalidad de la revolución teórica marxista y, aún más decisivo, superflua para reorientar una práctica política sin la cual aquélla se convertía «en pasto para académicos noticiosos y faltos de mejor empleo»[60].

Althusser y el «corte epistemológico»

Ninguna ruptura epistemológica se revela en una lectura atenta de la obra de Marx. El concepto de praxis y el concepto de hombre genérico como ser natural genérico están presentes en la totalidad de la obra de Marx y lo que no puede dejarse de lado en esta obra es su coherencia global [...] Lo que para Althusser es deficiencia en la obra de Marx, no se puede ver sino como coherencia de dicha obra, con el mundo cultural e histórico del cual emerge y de sus proposiciones entre sí [...] La obsesión depuradora de Althusser, su búsqueda de la «contaminación ideológica» en la obra de Marx, su tentativa de establecer el marxismo como ciencia está llena de adhesiones positivistas y revela el pasado estalinista del autor.

F. Ariel del Val,: «Filosofía de la praxis», en M. A. Quintanilla (compilador): *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 390-402, pp. 396-7, 3.ª edición, 1985.

En cambio, Gabriel Albiac defendió la lectura althusseriana como un ejercicio militante desde el marxismo-leninismo, esto es, desde el ejercicio de la lucha de clases en la teoría. La consideración crítica de la teoría leninista del Estado cobraba un interés de primer orden para quienes pretendían ser, como Althusser, antes que nada filósofos al servicio de la revolución, «filósofos al servicio del proletariado»[61]. Su extravagancia se hizo evidente cuando afirmó que

60 Rodríguez Aramberri, J.: «Las limitaciones del materialismo dialéctico» (En torno a algunos trabajos de Lucio Coletti), *Sistema*, n.º 5, abril de 1974, pp. 41-68.
61 Albiac, G., Bueno, G. y Rodríguez Aramberri, J.: «Polémica sobre Louis Althusser: El "corte epistemológico"», *Sistema*, n.º 7, octubre de 1974, pp. 131-135. También véase Albiac, G.: «Sobre Althusser y la lectura leninista de Marx. Respuesta al profesor G. Bueno», *Sistema*, n.º 12, enero de 1976, pp. 115-124; y Albiac, G.: «Dictadura del proletariado y unidad de la clase obrera», *El Viejo Topo*, n.º 11, agosto de 1977, pp. 34-37.

«el mismo Marx no supo leer "El Capital", pues ya tuvo bastante que hacer con escribirlo»[62]. El ayudante de Althusser en París, en la Escuela Normal Superior durante el curso académico 1972-1973, sostuvo que el socialismo o dictadura del proletariado no era una teoría del Estado sino una teoría de la revolución socialista con un objetivo final, el comunismo. Como consecuencia, el proletariado debía de aspirar al comunismo, desapareciendo paulatinamente el Estado y las clases sociales a través de la única vía posible, la lucha de clases. Según Albiac el problema de Althusser era similar al planteado por Foucault, es decir, cómo se construía el sujeto mediante el poder o cómo se construía el sujeto mediante la lucha de clases. Desde el marxismo-leninismo constituía un engaño de la Ilustración, o un constructo imaginativo, el supuesto hombre independiente, libre y creador de su propia historia, pues lo que realmente existía era la lucha de clases, en la que siempre se impuso la clase dominante, y los individuos sometidos a determinadas relaciones de poder[63].

Por su parte, el Equipo Comunicación, formado por V. Bozal, L. Paramio, G. Sánchez y J. M. Reverter, la mayoría pertenecientes al consejo editorial de *Zona Abierta*, interpretó la repercusión de la obra althusseriana como una muestra más del acusado «provincianismo de nuestro pensamiento», y como un ejemplo de colonialismo filosófico, preguntándose: «¿qué sentido tenía ese debate entre nosotros?, ¿qué polémica pública había provocado en España el XX Congreso?»[64]. Los profesores de la Universidad Autónoma de Madrid concibieron la contraposición entre marxismo y humanismo como una auténtica paranoia, en tanto que «el humanismo estaba

62 Albiac, G.: *Al margen del Capital*, Madrid, Cupsa, 1977, p. 17.
63 García Sánchez, J.: «Ser marxista hoy en España» (entrevista a Gabriel Albiac), *El Viejo Topo,* n.º 26, noviembre de 1978, pp. 36-39. Véase Albiac, G.: «Louis Althusser, el marxismo incómodo»; y «Michel Foucault, los límites del pensar», en Bermudo, J. M. (director): *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona, Vicens-Vives, 1983 (3 volúmenes), pp. 495-521 y pp. 529-552, respectivamente.
64 El «XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS)» se celebró en febrero de 1956, y en él se defendió la unidad del campo socialista y del movimiento comunista internacional sobre la base del marxismo-leninismo, constituyendo uno de los acontecimientos sobresalientes del movimiento comunista internacional.

mostrando, día a día, poseer un sentido revolucionario frente a lo establecido [...] y el antihumanismo cientifista ha sido en España, pura y simplemente, reaccionarismo académico»[65].

Más distante aún fue la visión de Miguel Morey respecto al «caso Althusser». En la reseña del ensayo de Manuel Cruz, *La crisis del estalinismo: el caso Althusser*[66], se declaraba deudor de una toma de posición como «lector "no marxista" —si tal calificación guarda aún algún sentido—, es decir, como no comprometido con una mecánica transformacional de la realidad cuyas líneas maestras son negociadas por sectores de poder que se autodenominan

El elefante y la sala de cerámica

Librito impresionante, porque a pesar de su escasa dimensión —el original del autor son unas treinta páginas, el resto es una selección de textos ajenos—, su lectura sobrecoge. Parece que esté uno en presencia de un elefante maniobrando en una sala de cerámica. El elefante es el autor y la cerámica todos aquellos que han cometido la insensatez de reflexionar acerca de la dictadura del proletariado de un modo que no agrada al autor y las masas, de las que el autor es luz, compañía, casi, creador [...] Albiac es un magnífico exponente de esa escuela, que procede a demostrar la verdad de Marx a golpe de cita de Lenin. Esta intercambiabilidad de los nombres le permite asegurar cosas como que la dictadura del proletariado es uno de los conceptos más perfeccionados del marxismo-leninismo, o que «renunciar al concepto de dictadura del proletariado es, si queremos ser consecuentes hasta el final, renunciar (como el propio Marx no deja de señalar) a la teoría marxista de la lucha de clases». Por cierto, de agradecer sería que el autor facilitara información acerca de dónde exactamente Marx señala tal cosa [...] Es obligado decir que la obrita en comentario carece del menor interés.

R. García Cotarelo: «Reseña crítica de *El debate sobre la dictadura del proletariado en el partido comunista francés* —Madrid, Ediciones de la Torre, 1976—, »en *Sistema*, n.º 20, septiembre de 1977, pp. 119-120, p. 119.

65 Equipo Comunicación (colectivo): «La filosofía marxista en España», *Zona Abierta*, n.º 3, primavera de 1975, pp. 71-85, p. 80.
66 Cruz, M.: *La crisis del estalinismo: el caso Althusser*, Barcelona, Península, 1977.

tales»[67]. No obstante, reconocía a Louis Althusser el mérito de saber zarandear la pereza filosófica por «pensar dentro del marxismo», brindando problemas donde otros vieron mágicas soluciones.

Los filósofos neonietzscheanos rechazaron tanto la teoría analítica —por su excesivo formalismo cientificista— como el dogmatismo escolástico de la filosofía dialéctica. Para Savater fue decisivo en el florecimiento de la temática nietzscheana «el hastío por las filosofías reconciliadas que se impartían en las aulas universitarias y por sus supuestas superaciones progresistas, tales como la aburrida charada analítica o el molino de oraciones de los marxistas»[68]. Los neonietzscheanos defendieron una filosofía no académica frente a los intelectuales integrados, con un discurso liberador en oposición a los profesionales del pensamiento, mostrando su escepticismo e irracionalismo, a veces recubierto de cierta protesta individual hedonista, próxima a una filosofía lúdica que podía convertirse en nihilista. Filosofía lúdica que Jacobo Muñoz no percibió por ninguna parte:

> *Savater me parece un ilustrado inteligente que ha leído a Cioran [...] En cuanto a Agustín García Calvo [...] un notable filósofo profesional que publica trabajos de metamatemática y filosofía del lenguaje doblado de excelente cultivador de la prosa de ficción: todo ello sin una gota de espíritu lúdico. Más bien todo lo contrario. En cuanto a Eugenio Trías, tantas veces incluido —y tan equivocadamente— en esa supuesta familia, ¿cómo no ver en él un Unamuno de nuestro tiempo? Ésa es su línea: y ésos son los ríos subterráneos que cruzan su prosa.*[69]

67 Morey, M.: El «caso Althusser», *El Viejo Topo*, n.º 20, mayo de 1978, pp. 66-67, p. 67.
68 Savater, F.: «El pensamiento negativo: del vacío a los mitos», en Quintanilla, M. A. (compilador): *obra cit.*, pp. 334-346, p. 341.
69 García Sánchez, J.: «El caos, última máscara del poder» (entrevista a Jacobo Muñoz), en *Conversaciones con la joven filosofía española*, Barcelona, Península, 1980, pp. 211-219, pp. 213-214.

Desde el marxismo Valeriano Bozal arremetía contra la concepción lúdica y analítica de la filosofía. A ésta última la caracterizó como impaciente «metafísica lingüística», ofuscada por los problemas del significado y por los rigores de la propia razón puesta al servicio de unos intereses particulares, los de la concepción burguesa del mundo. Este papel ideológico consistía exactamente en la negación de la ideología, «concepción del mundo que ve en la realidad un problema científico-natural y en el debate ideológico un problema lingüístico [...] su cientifismo y asepsia eliminan cualquier sospecha de tendenciosidad y apriorismo ideológico, que deja intactos los problemas que aborda y la realidad histórica que los produce, deviniendo una "contemplación" de la transformación de lo real»[70]. Al mismo tiempo justificaba el nacimiento de la filosofía postnietzscheana[71] como una parte integrada de la ideología analítica burguesa, debido a la incapacidad y frustración de nuestra Universidad, y a la dudosa utilidad de la cultura y de los intelectuales para cambiar el panorama político español. Estas circunstancias propiciaron...

> *... un tipo de pensamiento a primera vista total y anarquizante, pero en la realidad fácilmente digerible por el sistema. La integración y, por tanto, inutilidad de esta tendencia, se asienta en su carácter pequeño burgués. La provocación cubría aquellos vacíos que en la ideología analítica eran más evidentes, el antiacademicismo parecía una alternativa a lo establecido, la brillantez podía ser una buena sustituta de la mediocre seriedad [...] Con ella, la burguesía tiene ya* ***su*** *[sic] filosofía de oposición..., con ella el mercado de productos culturales se ha ampliado.*[72]

70 Bozal, V.: «Filosofía e ideología burguesas en España», *Zona Abierta*, n.º 3, primavera de 1975, pp. 89-108, p. 105.
71 Véase Savater, F.: «La filosofía como anhelo de la revolución», en *Zona Abierta*, n.º 3, primavera de 1975, pp. 41-48. Posteriormente en *La filosofía como anhelo de la revolución y otras intervenciones*, Madrid, Editorial Ayuso, 1976.
72 Bozal, V.: «Filosofía e ideología burguesas en España», *Zona Abierta*, n.º 3, primavera de 1975, pp. 89-108, p. 106.

En definitiva, Valeriano Bozal defendía la existencia de una filosofía de la praxis que debía engarzar con una problemática totalmente extrauniversitaria, fundamentada en el cambio social, en la transformación de la sociedad y, por qué no, en la misma realidad histórica; exigencias que el marxista requería tanto a lúdicos como a analíticos, a sabiendas de su alejamiento ideológico.

En cierto modo el debate filosófico reflejaba la crispación social y política que vivía el país. Otra muestra más de la controversia académica era la inclusión del pensamiento de Eugenio Trías y Fernando Savater en la filosofía postnietzscheana. En sus primeras obras, Trías practicaba una reinterpretación de pensadores como Levi-Strauss, Lacan, Althusser, Godelier, Foucault, Derrida, etc., que hacía depender de manera explícita o implícita de Marx, Nietzsche y Freud, entendiendo el quehacer del estructuralismo como relectura de la obra de los «filósofos de la sospecha», en expresión de Paul Ricoeur. En los años setenta Eugenio Trías estaba adscrito a la nueva rúbrica del estructuralismo[73], que significaba la quiebra de la anterior epistemología, pues ésta nos remitía a la existencia de un sujeto humano trascendental. En el estructuralismo el hombre no dispensaba un sentido a la historia, por lo que el «yo», el «tú», dejaban paso a una tercera persona implicada en el debate: «se» actuaba, «se» conocía, «se» sabía, «se» hablaba, etc. Como consecuencia se preguntaba por el sentido del hombre, del humanismo y de las ciencias humanas, proponiendo en sus obras el juego como precepto soberano, de ahí la afinidad entre *filosofía* y *carnaval*, en alusión a una libertad crítica que alteraba, a través de múltiples máscaras, lo que anteriormente se entendió por sujeto humano[74].

A partir de la crisis del concepto de subjetividad de la filosofía moderna, el filósofo catalán desarrolló una ontología que definió como «dispersión», alejada de la sustancia de la metafísica clásica, originando máscaras que parecían identidades aunque en

73 Sarret, J.: «Filosofía, una década anodina» (entrevista a Eugenio Trías), *El Viejo Topo*, extra n.º 8, marzo de 1980, pp. 68-72. También véase Trías, E.: «Estructuralismo», en Quintanilla, M. A. (compilador): *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, *obra cit.*, pp. 136-145.
74 Trías, E.: «Luz roja al humanismo» (Introducción y Presentación), en VV. AA.: *Estructuralismo y marxismo*, Barcelona, Martínez Roca, 1969, pp. 9-21.

realidad sólo eran signos que designaban a otro signo[75]. Dispersión como «ontología trágica» que no se identificó con ninguna meta, con ningún punto de partida ni con ningún centro, en tanto que lo disperso se encontraba en todas partes. Ontología de la dispersión que su colega de grupo, Fernando Savater, tachó de irracionalista:

> *Ahora que se empezaba a salir del atraso escolástico, del idealismo sin conciencia histórica y de la neumatología severamente explicada por catedráticos vitalicios, cuando despuntaba la formalización, el rigor analítico y los alumnos de los últimos cursos sabían deletrear «Wittgenstein» sin titubear, ahora, precisamente, ahora, ¡vuelta al irracionalismo, al desprecio de la epistemología, al oscurantismo y la pandereta! Es como para liar el petate (....) ¿Qué puedo contar de «La Dispersión»? ¿Repetiré lo que recuerdo del libro? Pero ya no me acuerdo de nada... («el espacio que separa un aforismo de otro es una invitación al olvido»). ¿Diré en qué concuerdo? ¿O por qué no estoy de acuerdo? Imposible tomar un acuerdo inequívocamente cuerdo. Elijamos la locura, pues. «Telo, telo, manenai!».*[76]

El carnaval de los filósofos

La filosofía se enfrenta con el humor, cosa muy seria en la vida; la filosofía contiene dosis de humor, pero cuando el término del humor, digamos la burla, es la misma filosofía, si no viene esto de la muchacha tracia riéndose del Tales, o de los habitantes de Éfeso contra el «ente raro» que resultaba ser Heráclito, sino que proviene del mismo filósofo haciendo burla de «su» filosofía, esto es un augurio muy grave. De todos conocida una portada de un libro filosófico con un Kant con gafas de carey y bigote a lo Dalí, un Platón con mostacho retorcido y ojo izquierdo tapado a lo Mosé Dayán, Hegel barbudo y Bergson con puro encendido y bigote a lo Charlot. Títulos como *La filosofía y su sombra*, el libro acabado de citar, *Filosofía y carnaval*, *La filosofía tachada*; minoritario o incluso solitario testimonio, refleja un modo de comportamiento filosófico que no sería hoy adscribible a solo minorías.

L. Martínez Gómez: «Filosofía española actual», *Pensamiento*, n.º 114-115, abril-septiembre de 1973, pp. 347-365, pp. 359-360.

75 Trías, E.: *La dispersión*, Madrid, Taurus, 1971.

Al igual que Trías, Fernando Savater es un gran conocedor de la filosofía francesa de Bataille, Deleuze, Foucault y Klossowski, autores que a su vez reinterpretaron la obra nietzscheana en clave más filosófica que literaria. En aquellos años, Savater siempre confesó su influencia y admiración por Émile Cioran[77], cuyo pensamiento introdujo en España, y la de un maestro nada académico pero presocráticamente filósofo, Agustín García Calvo[78]:

> *... pensador español que no sólo es el más lúcido y destacado de la posguerra en nuestro país, sino también uno de los representantes más notables de la actual intelectualidad europea [...]: maestro no de doctrina positiva, sino del difícil arte de desaprender, maestro no de engaños, sino de desengaño, no acumulador y recensionador de ilusiones, sino despejador de las vigentes [...] Tras frecuentarle, los filósofos modernos parecen histriones o alucinados; su prosa puede llegar a ser un veneno paralizador, pues cabe la tentación de suspender el propio pensamiento y esperar a que él piense nuestros temas o dé forma a nuestras angustias.*[79]

El autor de *Nihilismo y acción* mostraba su especial rechazo por la filosofía académica, sustentando «la esperanza de que la Universidad pudiera salvarse de su burocrático destino y purificarse desapareciendo». Su pretensión consistía en probar *académicamente* el descrédito de la Academia, exponiendo en *La filosofía tachada* las tres posibilidades del filosofar: la enseñanza, la persuasión y la —

76 Savater, F.: «Eugenio Trías: Escritura, Diferencia, Dispersión», en *Apología del sofista y otros sofismas*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 115-118, pp. 116-117 (2.ª edición, 1981).
77 Savater, F.: *Ensayo sobre Cioran*, Madrid, Taurus, 1974. Posteriormente publicado en Madrid, Espasa-Calpe (Colección Austral), 1992.
78 Véase Savater, F.: «Los mejores años de nuestra vida», en *Mira por dónde. Autobiografía razonada*, Madrid, Taurus, 2003, pp. 267-284.
79 Savater, F.: «El pensamiento negativo: del vacío a los mitos», en Quintanilla, M. A. (compilador), *obra cit.*, pp. 334-346, pp. 344-345.

reivindicada por Savater— capacidad de liberar al margen del deseo de los filósofos académicos, más preocupados por el Boletín Oficial del Estado y la convocatoria de oposiciones. Con tanto antiacademicismo, no nos sorprende su expulsión temporal de la Universidad[80], comentada en la *Apología del sofista y otros sofismas*. En este ensayo, negativo del diálogo homónimo de Platón, se equiparaba la filosofía a un género literario y a una forma de escritura, lo que no significaba renunciar a lo que pretenciosamente llamamos verdad o conocimiento, ni autorrelegarse al campo de lo venial y recreativo. En esta primera etapa de su pensamiento, Savater mantuvo una lucha abierta contra la metafísica, caracterizándose aquél por su *filosofía radical* en oposición a la imperante filosofía establecida. Metafísica tradicional que confrontaba a su filosofía radical básicamente por tres motivos: por el dogmatismo filosófico, contrario a su escepticismo sobre cualquier absoluto; por el monolitismo metafísico frente al que enfatizaba la pluralidad de enfoques y discursos; y por el tradicionalismo que —con sus señales definitorias de religiosidad, ahistoricismo y verborrea huera— se oponía al «pensamiento negativo» al desvelarnos las contradicciones del texto establecido del mundo[81].

Este tercer grupo de filósofos neonietzscheanos, tanto en la versión lúdico-carnavalesca de Eugenio Trías como en la nihilista de Fernando Savater, fueron en su día igualmente incomprendidos por su improvisación e inutilidad. De nuevo la filosofía marxista, valorada por la dictadura como ideología enemiga, reclamó el compromiso político:

80 En 1973 fue destituido del Departamento de Filosofía, junto con otros miembros de la Universidad Autónoma de Madrid, hasta su rehabilitación en 1977. Savater reprochó a la revista *Teorema* la omisión —en sus ecos de sociedad— del cierre del Departamento de Filosofía de la UAM, por estar más pendiente de «la crónica de transmisión de poderes», como se evidenciaba en su completa información sobre la resolución de las oposiciones convocadas, incluida el jurado calificador y los «triunfadores» de las mismas. Véase *Apología del sofista y otros sofismas*, *obra cit.*; y «Departamento de Filosofía de la UAM: Las contradicciones de un departamento conflictivo», *Zona Abierta*, n.º 3, primavera de 1975, pp. 231-236.

81 Savater, F.: «El asalto a la metafísica como forma de reacción», en *Apología del sofista y otros sofismas*, *obra cit.*, pp. 60-71.

... camino místico para jóvenes entusiastas privilegiados: palabras y palabras llenas quizá en este caso de las mejores intenciones, pero inútiles «aquí y ahora» para los objetivos mismos que sus propios autores —por lo general sin confesión expresa— piensan que todavía vale la pena intentar alcanzar, pues, la suya es, sin duda alguna, una filosofía ética.[82]

Zaratustra bajó de la montaña

Había expectación ante la llegada de nuestro «negativo». Grupos de muchachitas, venidas de lejanos puntos, esperaban el autógrafo del «antimaestro». Así en olor de multitud, apareció —tal Zaratustra bajando de la montaña— Fernando Savater [...] Título de la conferencia «Posibilidades e imposibilidades del pensamiento negativo». Pero es claro que Savater venía a Cuenca —¿a dónde no?— a hablar de sí mismo. Naturalmente. Rechazo, diría, la filosofía como sistema [...] Gran final: protestas airadas en alguno por la pérdida de su querido «yo», asaetado por Savater con brillantes diatribas contra la identidad, abandono de la sala de sacerdotes «contestatarios», etc..., probaban sobradamente que la filosofía como «fastidio» no deja de tener su valor terapéutico.

F. Duque: «La filosofía en España. Nuevas respuestas a una ya muy vieja cuestión», *Sistema*, n.º 19, junio de 1977, pp. 119-128, p. 122.

El sociólogo Elías Díaz, en la compleja situación de lucha contra el franquismo, realizó un balance positivo sobre la actuación de las *armas de la crítica*, refiriéndose a la contribución de la Universidad y de la cultura española en general. En efecto, constatamos un considerable aumento de publicaciones que se sucedieron en los últimos años de la dictadura, apreciándose cierta frescura en los temas tratados[83]. Se editaron obras filosóficas, ensayos políticos y críticos, iniciándose el despegue cultural en torno al tema de la mujer y los movimientos feministas con una problemática completa-

82 Díaz, E.: *Notas para una historia del pensamiento español actual (1939-1973)*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1974, pp. 246-247. Esta obra se publicó en diferentes artículos, véase *Sistema*, n.º 1, enero de 1973, pp. 107-132; n.º 2, abril de 1973, pp. 115-149; n.º 3, julio de 1973, pp. 101-135.

83 Véase la amplia bibliografía citada por Elías Díaz, en *Pensamiento español en la era de Franco*, Madrid, Tecnos, 1983.

mente novedosa: por ejemplo, los roles masculino y femenino, el sistema político y la mujer, la liberación de la mujer y el rol materno, la influencia religiosa en la formación del modelo femenino, el trabajo doméstico, etc. También se abordaron otros movimientos sociales marginales como la lucha carcelaria, la psiquiatría y la antipsiquiatría, la objeción de conciencia, etc., temáticas que no pudieron desarrollarse más a fondo hasta la muerte del dictador.

Como muestra del entusiasmo extraacadémico, tras la muerte de Franco, destacamos en Cataluña la creación de un Colegio de Filosofía, en el sentido etimológico de la palabra. Siguiendo la estela de la organización del Col·lectiu de Barcelona, iniciado por Manuel Sacristán, Jacobo Muñoz y Antonio Doménech, se reunieron en la Escuela Eina de la Ciudad Condal Toni Vicens, Eugenio Trías, Rubert de Ventós y Jordi Llovet, con la sugerente idea de encontrar un espacio propio de la filosofía. La pretensión partió de una experiencia original: hacer filosofía en un local urbano, con la posibilidad de que cualquier ciudadano fuese capaz de practicar la operación de pensar. El Colegio de Filosofía existió en un centro público al margen de la Universidad, cubriendo para aquéllos un espacio inexistente o mal ocupado en la Academia, donde los menesteres del pensamiento se habían funcionarizado.

El mismo año de 1976, tras dos años de gestación académica, vio la luz en Salamanca el *Diccionario de Filosofía Contemporánea*. En la obra colectiva de la nueva filosofía española colaboraron unos sesenta autores, destacados no sólo por su juventud e ideología sino por sus novedosas orientaciones temáticas: la filosofía analítica y el mito de la ciencia, el marxismo y la filosofía de la praxis, el estructuralismo y el nihilismo, la filosofía del arte y de la religión, el pensamiento filosófico español, etc. En palabras del compilador:

> *No espere el lector encontrar aquí el consuelo y la tranquilidad de la falsa objetividad con la que se pretende que un diccionario debe informar acerca de los temas que trata [...] Y hemos buscado también —con toda intención— que la obra estuviera redactada desde la posición peculiar que a nuestro pensamiento filosófico le confiere el conjunto de circunstancias culturales, sociales y políticas del medio en que nos movemos. Si queremos salir de una vez de la colonización cultural que padecemos, es hora ya de que nos tomemos en serio a nosotros mismos y nos escuchemos unos a otros.*[84]

Por supuesto, ninguno de los colaboradores del diccionario representaba a la ya decadente filosofía escolástica franquista, aunque nos sorprende su publicación en la editorial de inspiración cristiana Sígueme, quizás como copartícipe de un nuevo talante de apertura y universalidad.

Si entendemos por Transición política el periodo histórico comprendido desde la muerte de Franco hasta el triunfo del PSOE en las elecciones generales de 1982, podemos afirmar que para muchos ciudadanos la verdadera transición había terminado, pues se había sustituido de forma pacífica y constitucional un Gobierno de centro-derecha por otro de centro-izquierda. No sabemos a ciencia cierta si la Transición política terminó en 1982, lo que sí parece evidente es que con la llegada del PSOE al poder desaparecieron la mayoría de los movimientos alternativos de izquierda.

En el tiempo transcurrido desde la muerte del dictador hasta el fallido golpe de Estado de 1981 (23-F) se produjo cierta eclosión y florecimiento de un notable número de publicaciones, revistas políticas y de crítica de la cultura. En cambio, muchas de éstas dejaron de editarse en torno al éxito electoral del PSOE en octubre de 1982, paradoja que constatamos en el lapso de tiempo en que subsistieron las siguientes ediciones: *Tiempo de Historia* (diciembre de 1974 a julio-agosto de 1982), el primer *Ajoblanco* (octubre de 1974 a mayo de 1980), *Ozono* (de 1975 a 1979), *El Viejo Topo* en su primera época (octubre de 1976 a julio de 1982), *Negaciones* (octubre de 1976 hasta el verano de 1979), *El Cárabo* (julio-agosto de 1976 hasta finales de 1980), *Teoría y Práctica* en su primera época (noviembre de 1976 hasta 1978), *Bicicleta. Revista de Comunicaciones Libertarias* (noviembre de 1977 hasta mediados de 1982), *Materiales* (enero-febrero de 1977 a noviembre-diciembre

84 Quintanilla, M. A.: «Presentación», en Quintanilla, M. A. (Compilador): *obra cit.*, pp. 7-8, p. 7.

de 1978), *El Basilisco* en su primera época (1978 a 1984), *Zona Abierta* en su primera época (octubre de 1974 y que, no publicándose en 1981 y 1982, actualmente continúa editándose por la Fundación Pablo Iglesias) y, finalmente, la revista *En Teoría* que subsistió desde abril-junio de 1979 hasta 1982.

Dentro del espacio filosófico-cultural y político del país, la amplia mayoría de las publicaciones referidas estaban encuadradas en las diversas familias marxistas y en el pensamiento libertario cuyas ediciones durante los últimos años de la dictadura tuvieron un papel significativo en la lucha antifranquista. En la filosofía de la praxis, reconocemos, grosso modo, las siguientes: *Materiales*, vinculada al PSUC, abierta al entendimiento de la izquierda dentro de la diversidad de perspectivas culturales y políticas; *Mientras tanto*, la revista de Manuel Sacristán y sus colaboradores, que defendieron una síntesis entre el marxismo, el pacifismo y el ecologismo, nacida de la ruptura de *Materiales*; *El Cárabo* de tendencia maoísta, dirigida por Joaquín Estefanía; *Negaciones*, que propugnó un marxismo en comunicación con los emergentes movimientos sociales como el feminismo, la antipsiquiatría o el ecologismo, bajo la empresa de Fernando Ariel del Val; *Teoría y Práctica*, editada por el Equipo de Estudios Reunidos (EDE) y dirigida por el althusseriano Ignacio Fernández de Castro, identificada con el movimiento asambleario y los colectivos obreros. Desde la Universidad de Oviedo, Gustavo Bueno y sus colaboradores publicaron *El Basilisco* con un denominador común, la perspectiva filosófico-crítica materialista; y en una línea de reflexión teórica dialéctico-marxista se encontraba *Zona Abierta*, cuyo consejo editorial estaba compuesto por V. Bozal, M. G. Sánchez y L. Paramio, quien dirigió *En Teoría*, derivada de *Zona Abierta*.

Otras publicaciones como *Ajoblanco* y *Bicicleta* influyeron de manera decisiva en los nuevos sectores libertarios. La revista de filiación ácrata *Ajoblanco* propugnó la autogestión en barrios, fábricas y escuelas, con secciones dedicadas a los movimientos sociales antipsiquiátricos y anticarcelarios; mientras que *Bicicleta (Boletín Informativo del Colectivo Internacionalista de Comunicaciones Libertarias y Ecologistas de Trabajadores Anarcosindicalistas*)

Un viejo topo vio la luz

Zapando... un topo viejo, metáfora de subversión y experiencia. Paulatina excavación de galerías subterráneas, lenta y minuciosa destrucción de los cimientos de una sociedad absurda [...] El topo avanza inexorable, ajeno a la miseria omnipresente en la superficie de las cosas, indiferente a las apologías de la positividad reinante, convencido de que no hay tarea más creativa que la destrucción de lo caduco [...] Un viejo topo zapa sin cesar minando la podredumbre sin sentido del hoy en busca de una respuesta, en busca de una fresca y luminosa armonía para mañana. Y tal vez algún día el topo dinamite con sus risas subterráneos, galerías y trincheras. Y la tristeza de lo caduco estalle en pedazos ante el fragor revolucionario. Aquel día «el viejo topo» del que hablaba Marx habrá salido a la luz del sol.

«Presentación», *El Viejo Topo*, n.º 1, octubre, 1976, p. 4.

apostó por la renovación teórica y práctica del movimiento libertario, con la finalidad de aglutinar y no de disgregar la pluralidad de su pensamiento; sin olvidarnos de la contribución editorial de *El Viejo Topo*, revista crítica con la cultura imperante, con artículos y traducciones de intelectuales europeos y españoles de prestigio. El número uno apareció en octubre de 1976 y el último, de su primera época, en junio de 1982, siendo director el filósofo y periodista Francesc Arroyo.

En medio de tanta ebullición política y editorial, el PSOE celebró su XXVIII Congreso en mayo de 1979. Felipe González defendió como tesis fundamental el abandono del marxismo como principio ideológico del partido; la propuesta fracasó y el secretario general del PSOE se vio obligado a dimitir. Como consecuencia se inauguró en septiembre de 1979 el Congreso Extraordinario del PSOE, en el que se abandonaron definitivamente los postulados marxistas:

> *El PSOE asume el marxismo como instrumento teórico, crítico y no dogmático, para el análisis y la transformación de la realidad social, recogiendo las distintas aportaciones, marxistas*

y no marxistas, que han contribuido a hacer del socialismo la gran alternativa emancipadora de nuestro tiempo.[85]

Otra coincidencia signiticativa, al menos en la fecha, fue la interrupción en 1980 de la traducción al castellano de las obras completas de Karl Marx y Friedrich Engels.

Llegamos ya de esta manera a la década de los ochenta, años caracterizados por la crisis del Estado del Bienestar y el éxito del neoliberalismo —encarnados inicialmente en las figuras políticas de Reagan y Thatcher—, lo que favoreció la proliferación de un individualismo posesivo. En el interior del país, la inquietud de los ciudadanos por el enriquecimiento económico creció a la par que lo hacía el desencanto político, favorecido por los propios derroteros de la ilusoria democracia. La oleada neoliberal no fue ajena al PSOE en el poder, celebrando el elogio del mercado, la devaluación de lo público e incluso apadrinando la llamada «cultura del pelotazo», o cómo hacerse rico en la mayor brevedad de tiempo posible. El ministro que desempeñó la cartera de Hacienda lo expresó concienzudamente: «el que no se enriquece es porque no quiere». Los sociólogos Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría comentaron con atino la afirmación de Carlos Solchaga: «paradójicamente, bajo un mandato socialista, los pobres pasaban a ser sospechosos de debilidad mental»[86]. En un breve periodo histórico la sociedad española, durante la Transición política, evolucionó de un «tiempo de tumulto» —en los que descubrió con entusiasmo el juego político— a un «tiempo de murmullo»[87], en el que se hizo evidente el desengaño político, convertido en metáfora de la vida pública.

85 Citado por Tusell, J.: «Hacia el final de la Transición (1979-1982)», en *La transición española. La recuperación de las libertades*, Madrid, Historia 16, 1997, pp. 70-91, p. 72. El Congreso Extraordinario del PSOE se celebró en Madrid los días 28 y 29 de septiembre de 1979.
86 Álvarez-Uría, F. y Varela, J.: «La reinstitucionalización de la Sociología: del franquismo a la democracia», en *La Galaxia sociológica. Colegios invisibles y relaciones de poder en el proceso de institucionalización de la sociología en España*, *obra cit.*, p. 119. La frase de Carlos Solchaga, citada por los autores, se encuentra en la misma página de esta obra.
87 Béjar, H.: *La cultura del yo*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 203-204.

Segunda parte

La recepción extraacadémica del pensamiento de Michel Foucault

Segunda parte

La recepción extraacadémica del pensamiento de Michel Foucault

No hay locos. Hay interés en hacer locos. La locura está en el medio

La psiquiatría nació cuando el positivismo se convirtió en corriente dominante de pensamiento, por lo que muy pronto se vio mitificada en cientificismo con una indudable función ideológica. La práctica y la teoría psiquiátricas se adaptaron a la medicina, cuyo modelo científico-natural aspiró a mantenerse alejado de especulaciones no comprobadas con la experimentación, a la vez que ignoró los aspectos político-sociales. Con estos antecedentes, el sujeto tratado por la psiquiatría convencional, marginado y excluido de la sociedad en la que no era rentable, acabó por convertirse en mero objeto, susceptible de ser clasificado y manipulado. No es de extrañar, pues, que finalmente el concepto de enfermedad mental, los procesos que la condicionaron y su abordaje terapéutico fueran ampliamente cuestionados en su validez científica y en sus implicaciones ideológicas.

Los movimientos de detracción a la psiquiatría clásica no nacieron hasta la década de los años sesenta. Las reflexiones comunes de sociólogos, filósofos, políticos, psicólogos, psiquiatras y enfermos mentales coincidieron en un severo replanteamiento del saber psiquiátrico y de las prácticas propugnadas. David Cooper[1] propuso en 1967 el término antipsiquiatría, convirtiéndose en el estandarte de estos nuevos planteamientos. Por antipsiquiatría entendemos los movimientos de denuncia, ante la opinión pública, tanto de la situación de la mayoría de las instituciones psiquiátricas, como de las condiciones de vida y posibilidades de recuperación de los pacientes internados; las reivindicaciones de los trabajadores de la salud mental y las consiguientes actitudes represivas o silencios, en el me-

1 Cooper, D.: *Psiquiatría y Antipsiquiatría*, Buenos Aires, Paidós, 4.ª edición, 1978 (traducción de Jorge Piatigorsky).

jor de los casos, ofrecidos como respuesta. Por tanto, más allá de los límites de unos cuantos libros, se trata de una lucha proyectada para no ser «absorbida como un devaneo intelectual más en la corriente del consumo de objetos»[2]. Hasta el mismo Cooper se sorprendió, en *The Grammar of Living* (1974), de la exagerada popularización del neologismo:

> *El vocablo antipsiquiatría no encierra un conjunto doctrinal ni un tipo de praxis estandarizadas, sino una serie de posturas críticas que sólo adquieren sentido en su particular contexto.*[3]

Con anterioridad al movimiento antipsiquiátrico se publicaron dos textos fundamentales: *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales* de Erving Goffman[4] y la *Historia de la locura en la época clásica*. Ambas publicadas en 1961 y conocidas, hasta entonces, exclusivamente en el ámbito académico. Es significativo el silencio con que fue acogida la tesis doctoral de Michel Foucault, ya que antes de 1966 no encontramos ninguna reacción en las publicaciones de la izquierda francesa, lo cual indica que sus enfoques y problemáticas tuvieron escasa repercusión hasta los acontecimientos de Mayo del 68, que propiciaron unas condiciones más favorables para su discurso:

> *Lo que yo había intentado hacer en este campo [se refiere a* Historia de la locura*] ha sido recibido con un gran silencio en la izquierda intelectual francesa. Y solamente alrededor del 68, superando la tradición marxista y pese al Partido Comunista, todas estas cuestiones han adquirido su significación política, con una intensidad que no había sospechado y que mostraba bien en qué medida mis anteriores libros eran todavía tímidos y confusos. Sin la apertura política realizada estos mismos años no habría tenido sin duda el valor de retomar el hilo de estos problemas y seguir mi investigación del lado de la penalidad, de las prisiones, de las disciplinas.*[5]

2 Caparrós Sánchez, N.: «Introducción», en *Antipsiquiatría, una controversia sobre la locura*, Madrid, Fundamentos, 1972, pp. 9-26.
3 Citado por Fábregas, J. L., Mora, E., Roig, A.: «Por una psiquiatría alternativa», *El Viejo Topo*, n.º 15, diciembre de 1977, pp. 18-23, p. 19.
4 Goffman, E.: *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Madrid, Martínez de Murguía, 1970 (traducción de María Antonia Oyuela de Grant).

La influencia efectiva de Mayo del 68 se hizo notar en la trayectoria política del filósofo francés, probablemente como descubrimiento de su auditorio contestatario, como los locos y los manicomios, los marginados y las cárceles, los inmigrantes y las fábricas, los objetores de conciencia y los cuarteles, los estudiantes y la disciplina, etc. Con la revuelta estudiantil se produjo un desplazamiento fundamental en torno a la temática del poder: ya no se trataba de atacar las instancias de explotación económica sino de modo primordial los mecanismos de poder. Para Miguel Morey,

> *Foucault encontró integrados en estos movimientos muchos de los problemas que anteriormente se había dedicado a investigar y que con el Mayo del 68 recibieron un estatuto político. Un ejemplo importante: la contestación psiquiátrica.*[6]

Diez años después del movimiento de Mayo los periodistas Santi Soler y Rossend Arqués, colaboradores de *Ajoblanco*, viajaron a París para entrevistar a Foucault. En el diálogo recordaba que la *Historia de la locura* fue relegada por el «ostracismo de los marxistas de los años sesenta» y absolutamente «incomprendida por los anarquistas». Asimismo lamentaba que su obra hubiera ido a parar a manos de policías y funcionarios de prisiones, quienes la estudiaron en vano pensando que encontrarían sugerencias

5 Foucault, M.: «Verdad y poder», en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978, pp. 175-189, p. 177 (traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría). Texto original, «Vérité et pouvoir» (entrevista de A. Fontana en junio de 1976), en Pasquino, P. y Fontana, A.: *Michel Foucault. Microfísica del potere. Interventi politici*, Turín, Einaudi, 1977, pp. 3-28 (versión abreviada, en *L'arc*, n.º 70, especial, 1977, pp. 16-26).
6 Morey, M. (ed.): «Introducción a Michel Foucault», en *Sexo, Poder, Verdad Conversaciones con Michel Foucault*, Barcelona, Materiales, 1978, pp. 9-65, p. 48.

para perfeccionar los sistemas de represión y «sus abusos de poder»[7].

Las referidas investigaciones de Goffman y Foucault sobre las dos grandes instituciones cerradas, el manicomio y la cárcel, además de las influencias de Mayo del 68, fueron también divulgadas por el movimiento de la psiquiatría antiinstitucional. En concreto, *Internados* se publicó en Italia por los Basaglia (padre e hija) y en Francia por Robert Castel, mientras que la traducción inglesa de *Madnes and Civilization* se editó en la colección dirigida por Ronald Laing, con prólogo de David Cooper.

Michel Foucault, próximo a la problemática antipsiquiátrica, impartió en el Colegio de Francia los seminarios «El poder psiquiátrico»[8] y «Los anormales»[9] y colaboró en la publicación conjunta de *Los crímenes de la paz*, con el artículo «La casa de la locura»[10]. Estos textos coincidieron, desde la perspectiva antinormativa, en denunciar la violencia institucional y su falta de visibilización social y política: «el problema de los controles sociales —al cual estaban ligadas todas las cuestiones relativas a la locura, la medicina, la psiquiatría— no apareció en el gran forum más que después de Mayo del 68»[11]. La revuelta estudiantil selló un encuentro sin precedentes entre la *Historia de la locura* que nadie leyó hasta

7 Soler, S., Arqués, R.: «Entrevista a Michel Foucault», *Ajoblanco*, n.º 31, marzo de 1978, pp. 13-15. Sobre la publicación *Ajoblanco* véase Ribas, J.: *Los 70 a destajo. Ajoblanco y libertad*, Barcelona, RBA, 2007.

8 Foucault, M.: «Le pouvoir psychiatrique» (resumen del curso 1973-1974). Un resumen de «El poder psiquiátrico» se publicó en castellano como «Psiquiatría y Antipsiquiatría», en Foucault, M.: *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, Madrid, La Piqueta, 1990, pp. 69-82 (traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría). Para consultar el texto completo véase Foucault, M.: *El poder psiquiátrico*, Madrid, Akal, 2005.

9 Foucault, M.: «Les anormaux» (resumen del curso 1974-1975). Véase «Los anormales», en Foucault, M.: *La vida de los hombres infames*, *obra cit.*, pp. 83-91; también, en *Hay que defender la sociedad*, Buenos Aires, Almagesto, 1992, pp. 9-17 (traducción de Jorge Fernández Vega).

10 Foucault, M.: «La casa de la locura», en Basaglia, F., Foucault, M., Castel, R., Goffman, E., Szasz, T. (y otros): *Los crímenes de la paz*, México, Siglo XXI, 1977, pp. 135-150 (traducción de Carmen Valcarce).

11 Ezine, J. L.: «Sur la sellette: Michel Foucault» (entrevista con Michel Foucault: «Acerca del banquillo»), *Les Nouvelles Littéraires*, n.º 2477, 17-23 de marzo de 1975, p. 3.

1968, incluidos los médicos psiquiatras, y *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, obra de Gilles Deleuze y del psiquiatra en ruptura con el psicoanálisis, Félix Guattari. El ensayo suscitó comentarios, pasiones e incomprensiones que desbordaron el círculo de los especialistas por presentarse aparentemente como un efecto de Mayo del 68 y como un hecho cultural donde el psicoanálisis, quizás por primera vez se percibía derrotado:

> *La sociedad de las barricadas es la irrupción del futuro en el presente. Esa noche [se refiere al viernes, 10 de mayo de 1968], cuando los estudiantes sitiaron la Sorbona, dejó en paro forzoso a un gran número de psicoanalistas. Miles de personas sintieron el deseo de hablarse y amarse.*[12]

En *Capitalismo y esquizofrenia* se propone un análisis político y social del deseo, que al igual que la locura no se podía separar de la historia, de la sociedad ni de sus coacciones. Deleuze y Guattari arremetieron contra la conservadora psiquiatría oficial, únicamente preocupada por la función de readaptación del individuo al sistema represivo, enfrentándose al psicoanálisis por su simplista e inútil repetición: Edipo, castración, mamá y papá. Para los autores de *El Anti-Edipo*[13], Foucault había demostrado que «el familiarismo inherente al psicoanálisis coronaba la psiquiatría clásica». La pretensión que organizó la psiquiatría del siglo XIX en el asilo halló su conclusión fuera de él, particularmente en el psicoanálisis y en el despacho del analista; por tanto, «en vez de participar en una em-

12 Cohn-Bendit, D.: «Anniversaire: Cohn-Bendit raconte Mai 68», *Le Nouvel Observateur*, n.º 547, 5 agosto-1 mayo de 1975, pp. 71-106, p. 90. Citado por Varela, J. y Álvarez-Uría, F.: «Psicoanálisis y control social», *Negaciones*, n.º 2, diciembre de 1976, pp. 151-163, p. 153.

13 Hasta la edición de *El Anti-Edipo*, Gilles Deleuze había consagrado su obra a Hume, Spinoza, Nietzsche y Kant. Por su parte, Félix Guattari —psiquiatra y psicoanalista— procedente de la escuela lacaniana, mantuvo su compromiso en diferentes movimientos de izquierda. En principio, dentro del trotskismo, después en contacto con la oposición del Partido Comunista Francés, y también con el grupo de intelectuales «22 de marzo». Este movimiento, anterior a Mayo del 68, publicó una serie de panfletos sobre el rol de la sociología en el mundo moderno, denunciando la falsa neutralidad de las ciencias sociales.

Locura «clásica» y locura «moderna»

Una cosa es la teoría de la locura y otra su tratamiento, porque si bien la conciencia de lo loco ha cambiado, el tratamiento, bien poco. Foucault ha distinguido entre una concepción clásica de la locura como un «estado» y una concepción moderna que varía la locura como un «hecho cultural». Sea uno de estado o de cultura loco, lo cierto es que a uno lo encierran, o entre los muros de un manicomio o entre las miradas de miedo y rechazo de la sociedad. Los locos han tenido un excelente trato por parte de los escritores, pero los únicos locos realmente existentes con quienes los escritores han aceptado convivir son ellos mismos, en el caso de serlo [...] Los locos son locos que han perdido la batalla contra los cuerdos, como la han perdido las vacas y los corderos contra los hombres. Por eso los cuerdos encierran a los locos y los hombres se comen a las vacas.

M. Vázquez Montalbán: «El hombre es un loco para el otro loco», *Interviú*, n.º 320, semana del 30 de junio al 6 de julio, 1982, p. 38.

presa de liberación efectiva, el psicoanálisis se une a la obra de represión burguesa más general, la que consiste en mantener a la humanidad europea bajo el yugo de papá-mamá, "lo que impide acabar con aquel problema"»[14].

Como consecuencia, si *El Anti-Edipo* supuso un vuelco en los principios institucionales menos discutidos de la práctica psicoanalítica, nos sorprende que en su día fuese más atacado por los pedagogos conductistas que por los propios psicoanalistas. De provocador podemos calificar el juicio demoledor de François Châtelet; para el historiador de la filosofía:

> *Los médicos psiquiatras, que son unos ignorantes en el campo intelectual, se han visto obligados a causa de la presión pública a leer* La Historia de la locura *y luego se han mostrado menos orgullosos que antes. No han podido pretender detentar el saber porque se han dado cuenta de hasta que punto el «saber» es frágil. E igualmente, después del* Anti-Edipo *ha sido un hecho que cierto número de psicoanalistas han salido a la calle rozando las paredes con vergüenza porque les molestaba lo que decían Deleuze y Guattari*[15].

14 Deleuze, G., Guattari, F.: *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral Editores, 1973. Posteriormente publicado en Paidós, 1.ª edición, 1985, p. 54 (traducción de Francisco Monge).

No en balde Foucault escribió el prefacio de la edición inglesa, titulado «El Anti-edipo: una introducción a la vida no fascista»[16]. Estos análisis y luchas antiinstitucionales adquirieron radicalidad en su intento por desenmascarar los mecanismos de producción de la realidad, bien como producto del poder, en el caso de Foucault, o como producto del deseo, según Deleuze y Guattari[17].

Las numerosas publicaciones y reflexiones teóricas, técnicas y políticas sirvieron como vehículos de expresión a ese pujante y creciente movimiento de trabajadores de la salud mental, que en estos años realizó un esfuerzo crucial por cambiar los esquemas referenciales de su práctica profesional. Ya en 1973 el semanario *Triunfo* se ocupó del tema antipsiquiátrico en dos reportajes realizados en Londres, uno sobre Ronal D. Laing y el segundo, una entrevista a Morton Schotzman y Gregorio Kohon, en la comunidad de la Arbours Association[18]. Ambos diálogos trataban sobre la crisis de la ciencia psiquiátrica, poniendo en entredicho sus tratamientos y suscitando la polémica división entre enfermos y sanos, ya que a las preguntas *¿quién está loco?* y *¿por qué se está loco?* se podía responder de desigual manera, según su formulación en enclaves geográficos y culturalmente distintos[19].

15 Vicens, A.: «Filosofía y desobediencia» (entrevista a François Châtelet), *El Viejo Topo*, n.º 10, julio de 1977, pp. 39-43, p. 42.
16 Foucault, M.: «Preface», en *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Nueva York, Viking Press, 1977 (también en Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983). En castellano, «El Antiedipo: una introducción a la vida no fascista», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 17, octubre-diciembre de 1994, pp. 88-91.
17 Morey, M.: «Taller de títeres: de instintos e instituciones», *El Viejo Topo*, n.º 6, marzo de 1977, pp. 43-44.
18 Véase García Varela, J.: «La Antipsiquiatría (I)», *Triunfo*, n.º 536, 6 de enero de 1973, pp. 24-29; Berben, P.: «Laing y el pensamiento psiquiátrico», *Triunfo*, n.º 536, 6 de enero de 1973, pp. 24-27; García Varela, J.: «La Antipsiquiatría (II)», *Triunfo*, n.º 537, 12 de enero de 1973, pp. 26-29 (entrevista a Morton Schotzman y a Gregorio Kohon).
19 García Varela, J.: «¿Quién está loco?», *Triunfo*, n.º 468, 18 de agosto de 1973, pp. 19-21.

En el interior del país Ramón García[20] presentó los primeros textos antipsiquiátricos, prologando la edición española de *La institución negada*[21] y haciendo la introducción de *¿Psiquiatría o ideología de la locura?*[22]. Ambos son recopilaciones iniciadas por la familia Basaglia y recogidas por su equipo en torno a las experiencias psiquiátricas en el Hospital Psiquiátrico de Trieste. En los dos escritos citados aludía su autor a las prácticas de un grupo internacional de psiquiatras, proponiendo para el caso español la urgente participación y comunicación de los hospitales psiquiátricos, a través de la semiclandestina Coordinadora Psiquiátrica Nacional. Ésta surgió como un movimiento solidario, en relación con el conflicto laboral del Hospital Psiquiátrico de Oviedo:

> *El hospital psiquiátrico es un centro de régimen custodial o carcelario destinado a «recoger», así se oye cada día, a aquellos que no se adaptan a las normas sociales establecidas y no participan en el proceso de producción [...] Al afirmar el Hospital Psiquiátrico como una institución manipuladora no hacemos más que afirmar lo que hemos vivido a través de nuestra práctica.*[23]

Sin una organización precisa, la Coordinadora consiguió agrupar a algunos psiquiatras progresistas y a los trabajadores más inquietos de los centros psiquiátricos. En sus reivindicaciones denunciaron, básicamente, la exclusión social del enfermo mental, la privación de derechos elementales, la violencia y opresión a que eran sometidos, el régimen custodial y jerárquico de los manicomios, así como también los dudosos y controvertidos diagnósticos clínicos.

La Coordinadora Psiquiátrica perdió en la práctica su razón de ser y cayó en un largo letargo, hasta que iniciado el conflicto laboral en el Instituto Mental de la Santa Cruz de Barcelona[24] volvió a activarse, alcanzando en 1973 su máxima vitalidad. Posteriormente, a mediados de 1975 llegó a su fin, celebrándose el último encuentro en Santiago de Compostela, a propósito de otro conflicto, el del Hospital Psiquiátrico de Conxo[25].

El psiquiatra Ramón García, expulsado del Hospital Mental de la Santa Cruz de Barcelona en 1973, discrepaba sobre la historia de la psiquiatría institucional. Desde el siglo XIX los hospitales psiquiátricos se habían convertido en encubridores que administraban la violencia necesaria para silenciar la locura, entendiendo que en la historia del manicomio la palabra del psiquiatra reflejó el orden, los valores y la moral de la clase burguesa. Desde esta perspectiva, la supuesta felicidad del loco era la imagen ideal e ideológica de una posible y fantasmagórica libertad, establecida en el interior del espacio manicomial. Este sueño de libertad sólo se producía a condición de que el comportamiento del loco se mostrase sumiso a los valores normativos que se le imponían, y que constituían a su vez los valores ideológico-morales de la producción. La presencia del *viejo orden manicomial-asilar* se detectaba, entre otras particularidades, en la

20 Ramón García estudió Medicina y Psiquiatría en las universidades de Zaragoza y Barcelona. Ejerció la docencia como profesor de Psicología en la universidad catalana, hasta su despido en 1968 por motivos políticos. Trabajó en el Hospital Mental de la Santa Cruz de Barcelona, del que fue expulsado en 1973, y posteriormente en el Hospital Psiquiátrico de Bétera (Valencia). Fue Miembro Fundador del Colectivo Crítico para la Salud Mental.

21 García, R., Serós, A., Torrent, L.: «Una experiencia frente a la ciencia» (Prólogo), en Basaglia, F., Basaglia, F. (compiladores): *La institución negada*, Barcelona, Barral Editores, 1972, pp. 7-17 (traducción de Jaime Pomar).

22 García, R.: «Ideología de la locura y locuras de la ideología», en Basaglia, F. (y otros): *¿Psiquiatría o ideología de la locura?*, Barcelona, Anagrama, 1972 (selección, revisión y notas de Ramón García). Los textos citados, «Una experiencia frente a la ciencia» e «Ideología de la locura y locuras de la ideología» son dos de los seis ensayos publicados, en García, R.: *¡Abajo la autoridad! Ciencia, manicomio y muerte*, Barcelona, Anagrama, 1979.

23 Escrito de algunos de los ex trabajadores del Hospital Psiquiátrico de Oviedo despedidos en 1971. Véase *El Viejo Topo*, «Sección Antipsiquiatría», n.º 4, enero de 1977, pp. 29-40, p. 34.

24 «Todo el proceso que viene desarrollándose en el Instituto Mental no es más que la culminación de una serie de hechos cotidianamente demostrables: la exclusión social —cristalizada en el interior mismo de las estructuras sanitarias— del enfermo mental y, con él, del personal sanitario que a través de la práctica ha hecho suyo el problema del enfermo mental a quien trata». Escrito de los trabajadores del Instituto Mental de la Santa Cruz de Barcelona despedidos en 1973, *ibídem*.

25 «La institución manicomial priva a los internados de los más elementales derechos, al mismo tiempo esconde y encubre las contradicciones sociales implícitas en la enfermedad [...] La transformación institucional ha de llevar necesariamente el resurgir de esas contradicciones y el ejercicio de aquellos derechos». Escrito de un grupo de ex trabajadores del Hospital Psiquiátrico de Conxo, en su mayoría despedidos, Santiago de Compostela, 1975, *ibídem*.

privación de la libertad física, el orden jerárquico y la explotación a través del trabajo, la alienación y masificación; y al mismo tiempo en la organización de la vida cotidiana, la negación de la vida sexual o en los tratamientos medicamentoso-biológicos represivos, etc.[26]

Además de los mencionados textos antipsiquiátricos, Ramón García también había leído *Enfermedad mental y personalidad* y la *Historia de la locura en la época clásica*. En estas obras se revelaba la incomunicación existente entre el hombre cuerdo y el hombre loco, escisión y violencia acentuadas en la institución manicomial y constatadas en conceptos como diagnóstico, técnica terapéutica, curación y, más nítidamente, en el de enfermedad, pues ésta había servido a la psiquiatría como poder clasificatorio con el que trazar la línea divisoria entre lo *normal-inclusión* y lo *patológico-exclusión*[27]. El nuevo orden manicomial quedaba reflejado *en el psiquiatra* en su papel de excluyente, *en la institución* como lugar de exclusión y, decisivamente, *en el enfermo* como sujeto excluido. En consecuencia, la práctica psiquiátrica consideraba al loco y su locura como un error que necesariamente había que subsanar para poder ser normalizado:

> *Nuestra sociedad no quiere reconocerse en ese enfermo que lleva dentro y lo aparta y lo encierra; en el mismo momento que diagnostica la enfermedad, excluye al enfermo.*[28]

La medicina y la psiquiatría, como mediadoras del poder establecido, no pretendieron confinar la locura con la única finalidad de excluirla, sino también de encerrarla para dominar, controlar y domesticar al loco. En la *Historia de la locura* se identifica el manicomio con un espacio judicial donde se acusa, juzga, condena y castiga la locura, aunque ésta sea inocente en el exterior. El poder del médico-psiquiatra quedó establecido por un contrato social que le hizo garante de la norma y de sus funciones:

> *Desde finales del siglo XVIII el certificado médico ha llegado a ser casi obligatorio para internar a los locos en el interior mismo del manicomio, si se exige la profesión médica, es como garantía jurídica y moral, no como título científico.*[29]

Por tanto, el proceso de domesticación de la locura nació apoyado por la ideología médica, siendo decisivo para su reconocimiento social el contrato que vinculaba a la psiquiatría con los poderes políticos. Desde entonces, los psiquiatras se unieron explícitamente con las fuerzas del orden público para acallar, salvajemente, la palabra del loco.

En esta lectura de los textos foucaultianos, Ramón García ignoró que *Historia de la locura* y *Enfermedad mental y personalidad* son ensayos distantes porque sus presupuestos son diferentes. En el texto de 1954 la naturaleza de la enfermedad mental, tanto en sus dimensiones psicológicas como en sus causas reales, se estudia como un fenómeno de la civilización en relación con el mundo y la realidad social. Probablemente la utilización del enfoque fenomenológico[30] determinó ciertas reticencias del autor a esta obra[31]; en cambio, en *Historia de la locura* la conducta rara y desviada se plantea como un objeto artificial, construido a lo largo de la historia a partir de unas

26 García, R.: «Los conflictos psiquiátricos en España: de la renuncia del manicomio a la ruptura con la norma institucional», *El Viejo Topo*, n.º 4, enero de 1977, pp. 37-39.
27 García, R.: «Una experiencia frente a la ciencia», en Basaglia (y otros): *La institución negada*, *obra cit.*, pp. 7-17. Más tarde publicado en *¡Abajo la autoridad! Ciencia, manicomio y muerte*, *obra cit.*, pp. 85-99.
28 Foucault, M.: *Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires, Paidós, 1961, p. 87 (traducción de Emma Kestelboim). Edición original, *Maladie mental y personnalité*, París, Presses Universitaires de France (PUF), 1954.
29 García, R.: «Orden manicomial y reeducación de la violencia», en Basaglia F., Carrino, L., Castel, R., Espinosa, J., Pirella y Casagrande: *Psiquiatría, antipsiquiatría y orden manicomial*, Barcelona, Barral Editores, 1975, pp. 13-29 (prólogo y selección de Ramón García).
30 Véase especialmente el enfoque fenomenológico sobre la imaginación de «Enfermedad mental y existencia», en *Enfermedad mental y personalidad*, *obra cit.*; y la «Introducción» de *El sueño y la existencia* de L. Binswanger. Edición original, Foucault, M.: «Introduction», en Binswanger, L.: *Le rêve et l'existence*, París, Desclée de Brouwer, 1954, pp. 7-128.
31 Foucault, M.: *Maladie mental et psychologie*, París, Presses Universitaires de France (PUF), 1962, reimpresa en 1966. El texto es la reformulación de su primera obra de 1954, *Enfermedad mental y personalidad*, con profundos cambios en la segunda parte, que concluye con una discusión sobre la teoría psicológica soviética. Sin embargo, no se publicó como una edición revisada, y posteriormente su autor no permitió una nueva edición.

prácticas determinadas, por lo que su objetivación por parte de la medicina y la psiquiatría sería inadecuada. Es decir, en *Historia de la locura* el loco mantiene una forma peculiar de razón, necesaria para comprender la naturaleza del hombre y su realidad[32].

Por otro lado, el autor de *¡Abajo la autoridad! Ciencia, manicomio y muerte* no se reconoció en la etiqueta de la antipsiquatría, ni le inquietó cómo nombrar a la psiquiatría crítica, más bien prefirió contarnos sus experiencias como médico-psiquiatra. Con estos antecedentes, a partir de la imbricación entre el saber y el poder, justificó su duro alegato contra la dominación como crítica de la autoridad en sus diferentes expresiones institucionalizadas: la familia, la escuela, la universidad, el ejército, el manicomio, la Iglesia, la cárcel y, en última instancia, el Estado, que nos impone todas las demás. Por tanto, lectura ácrata de la obra foucaultiana que identificó al Estado, escrito con mayúscula, como el responsable final del funcionamiento de todas las instituciones, y una vez localizado el monstruo, se esforzó en destruirlo.

La locura, verdad del hombre

Podría parecer que damos por supuesto que la locura es por sí misma una crítica de todo lo existente, un lugar virgen de todo mal. Y eso no es cierto en absoluto. La locura es simplemente una manifestación de la vida como cualquier otra, y en ese sentido niego naturalmente que tenga que ser de alguna manera encerrada, marginada, maltratada o pisoteada. Por otra parte, en la locura hay muchas veces una carga de «normalidad», de esa normalidad que se separa absolutamente de la anormalidad y que en definitiva responde al orden del poder. No hay, pues, por qué elevarla sobre ningún pedestal. Hay que verla, simplemente, como una manifestación más de la vida.

M. Morey y J. Sarret: «¡Abajo la autoridad!» (entrevista a Ramón García), *El Viejo Topo*, n.º 39, diciembre de 1979, pp. 26-29, p. 27.

32 Véase Moreno, B.: «La naturaleza de la locura según Michel Foucault. La historia de la locura como tesis», *Clínica y Análisis Grupal*, n.º 42, año 10, octubre-diciembre de 1986, pp. 628-656.

A finales de 1976 las publicaciones *Ajoblanco* y *El Viejo Topo* dejaban constancia en sus páginas de la moda antipsiquiátrica, estrenando sendas secciones de antipsiquiatría. La revista ácrata facilitó a la locura la eventualidad de expresarse libremente, potenciando su faceta contestataria de manera análoga a como se hacía en Francia, desde 1969, en *Cuadernos para la locura*. La presentación de *Ajoblanco*, en su sección Antipsiquiatría, no pudo ser más apremiante:

> *Es necesario [en alusión a Foucault] que los locos tomen la palabra para potenciar el contacto directo, espontáneo y vitalista de todos aquellos que hayan tenido algún encuentro con la psiquiatría en calidad de pacientes mentales —neuróticos, esquizofrénicos, homosexuales, psicópatas, toxicómanos, etc.—, y que comuniquen sus experiencias y vivencias, al tiempo que expresen sus gritos de protesta.*[33]

Muestra del interés que suscitó la psiquiatría antiinstitucional, a veces morbosa, fue el estreno de *Alguien voló sobre el nido del cuco*[34], aunque para Milos Forman no se trataba de un film antipsiquiátrico. Sin embargo, la película simbolizó la actitud de una gran parte de la sociedad frente al hecho de la locura.

La publicación crítica de la cultura *El Viejo Topo* intentaba dar una respuesta práctica a la violencia de la psiquiatría, cuestionando las bases teóricas sobre las que se fundamentaba. Publicaron varias entrevistas a los representantes de la psiquiatría crítica[35] y una serie

33 «Sección Antipsiquiatría», en *Ajoblanco*, n.º 16, noviembre de 1976, pp. 46-47, p. 46.
34 Película dirigida por Milos Forman, basada en la novela de Ken Kesey, *One flew over the cuckoo's nest* (1962). En castellano, *Alguien voló sobre el nido del cuco*, Barcelona, Argos Vergara, 1976 (traducción de Mireia Bofill).
35 Véase «El orgasmo es revolucionario» (entrevista con David Cooper), *El Viejo Topo*, n.º 16, enero de 1978, pp. 17-20; Ruotolo, S.: «Ivan Ilich: destruir las instituciones», *El Viejo Topo*, n.º 17, febrero de 1978, pp. 45-48; Morey, M., Sarret, J.: «Entrevista con Giovanni Jervis: la locura es la caricatura de la libertad», *El Viejo Topo*, n.º 27, diciembre de 1978, pp. 8-13; «Entrevista con Félix Guattari: ¿qué es la adolescencia?», *El Viejo Topo*, n.º 43, abril de 1980, pp. 47-50; «Entrevista con Franco Basaglia: Elogio del manicomio», *El Viejo Topo*, n.º 45, junio de 1980, pp. 17-21.

de textos sobre temáticas como el derecho a la locura, la normalidad y el racismo, la familia, la institución psiquiátrica y su funcionalidad sociopolítica, la crítica del poder, etc. Textos que nos remitían a las obras de Basaglia, Cooper, Gentis, Reich, el Colectivo Socialista de Pacientes (SPK) de Heidelberg, Deleuze, Guattari, Castel[36], y por supuesto a Foucault, en concreto a *Enfermedad mental y personalidad* y al artículo «La casa de la locura». Se pretendía así aproximarnos a los contenidos centrales de la teoría y la práctica antipsiquiátricas para crear una conciencia colectiva sobre tal problemática, ya que ésta no podía resolverse sólo a nivel científico sino que exigía un debate público, cuya significación y naturaleza debían comprender los propios usuarios.

Por los autores mencionados, deducimos cierta imprecisión en la supuesta moda antipsiquiátrica. En el caso de Foucault los textos citados se pueden ubicar —por su concepción de la enfermedad— como próximos a la antipsiquiatría, si tenemos en cuenta que no existió un bloque homogéneo ni una corriente con postulados teóricos compartidos y coherentes. En este sentido, fue útil la división propuesta por los psiquiatras J. L. Fábregas Poveda y A. Calafat, quienes diferenciaron tres direcciones fundamentales dentro de la antipsiquiatría: la fenomenológico-existencial, en la que incluyen a Ronald Laing y Aarón Esterson; la político-social, con David Cooper, Franco Basaglia, Gilles Deleuze, Felix Guattari y el «Colectivo Socialista de Pacientes» (SPK); y la tercera, de carácter ético-sociológica, con Thomas Szasz a la cabeza[37].

La respuesta a la participación popular, requerida por *Ajoblanco* y *El Viejo Topo*, no se hizo esperar. Se creó un «Colectivo de locos»[38] que denunciaba su relación con la institución psiquiátrica, la cual consideraba a los locos culpables de su enfermedad. Ante tanta cordura institucional, el colectivo reclamaba el derecho a la locura que debía de asumir la sociedad y a que ellos mismos, como afectados, pudieran encontrar sus propias soluciones. Más tarde se denominaron «Colectivo Crítico para la Salud Mental»[39], cuyo miembro fundador fue Ramón García, integrándose en la «Red Internacional de Alternativa a la Psiquiatría», institución en la que destacó como uno de los inspiradores del «Réseau» europeo el sociólogo Robert Castel. De manera paralela, coexistió el «Colectivo de Psiquiatrizados en Lucha»[40] organizado en torno al Hospital de Día de Madrid, que contaba con una sección autónoma de servicio de psiquiatría clásica, y que estaba situado en la Ciudad Sanitaria Francisco Franco; probablemente el único lugar abierto a toda clase de psiquiatría no represiva, alternativa o antipsiquiátrica, que funcionó de manera progresiva desde 1974 y que dirigieron los psiquiatras E. González Duro y M.-P. Marina. La experiencia de esta auténtica comunidad terapéutica fue inédita en nuestro país no sólo por su régimen abierto sino porque en ella convivieron hombres y mujeres[41].

Desde sus inicios estos grupos de psiquiatrizados estuvieron en contacto con los diferentes «Réseaux»[42], incorporándose en 1977 al celebrado en Trieste. En éste se decidió redactar el texto constitutivo del «Réseau», cuyas pretensiones fundamentales fueron: la abolición de todas las formas de encierro psiquiátrico, la crítica al sector médico por su práctica como relevo tecnocrático del asilo, el apoyo incondicional a los grupos que evitasen la psiquiatrización, y la denuncia de técnicas de tratamiento como la psicofarmacología, el electroshock, la psicocirugía o el coma insulínico.

Cercano en el tiempo al «Réseau» europeo, se desarrollaron unas «Jornadas de Psiquiatría Alternativa»[43], organizadas por un

36 Para consultar los autores con sus respectivas obras, véase *El Viejo Topo*, «Sección Antipsiquiatría», n.º 4, enero de 1977, pp. 29-40.
37 Calafat, A., Fábregas Poveda, J. L.: *Política de la Psiquiatría*, Barcelona, ZYX, 1975.
38 Véase «Por un colectivo de locos», *Ajoblanco*, n.º 21, abril de 1977, p. 47.
39 Colectivo para la Salud Mental: «Hacia la salud mental. Desmixtificación de la antipsiquiatría», *Ajoblanco*, n.º 34, junio de 1978, pp. 56-57.
40 Colectivo «Psiquiatrizados en lucha», *Ajoblanco*, n.º 30, febrero de 1978, pp. 46-47. También véase *El Viejo Topo*, «II Manifiesto del Colectivo de Psiquiatrizados en lucha», n.º 47, agosto de 1980, pp. 72-73.
41 González Duro, E., Marina, M.-P.: «Hospital de día de Madrid: autocrítica de una alternativa», *Ajoblanco*, n.º 43, marzo de 1979, pp. 58-61. El Hospital General aludido dependía, en esos años, de la Diputación Provincial de Madrid.
42 Los «Réseaux» se celebraron en Bruselas (1975), París (1976), Trieste (1977) y Ginebra (1978).
43 En las «Jornadas de Psiquiatría Alternativa» participaron, entre otros, los psiquiatras E. González Duro, M. González de Chávez, Enrique Mora, J. L.

comité de estudiantes de Medicina y Psicología, con la participación, entre otros, de José Luis Fábregas, Enrique González Duro y Manuel González de Chávez.

En las «Jornadas de Psiquiatría Alternativa» celebradas en Asturias, se reivindicó un cambio radical en la psiquiatría para que «no fuese represiva ni segregadora, sino liberadora, integradora y comunitaria». Se abogó por una reconversión ideológica como praxis teórica que comprendiese todas las locuras de los ciudadanos, esto es, una psiquiatría para la locura y no para la enfermedad mental. La lección de la antipsiquiatría residió en buscar la curación del enfermo mediante técnicas de liberación y no de represión, y de cara a la sociedad demostrar que ésta podía ser, con frecuencia, la causante de tales desequilibrios y perturbaciones[44].

Es evidente que la *Historia de la locura* ejerció una influencia decisiva en psiquiatras como Julián Espinosa, Enrique González Duro, Carmen Sáez Buenaventura, José Luis Fábregas y Manuel González de Chávez. Para estos especialistas, a partir de la Ilustración, con la reforma de las cárceles y de las instituciones de corrección y asilos, surgió la necesidad de levantar lugares especiales para recluir a los dementes y deshacerse de personajes tan molestos. Con posterioridad el médico tomó posesión de las instituciones destinadas a la custodia del loco, garantizando técnicamente el encierro y apropiándose de las funciones de árbitro para decidir quién se encontraba fuera o dentro de la norma. La psiquiatría se alió con el estamento jurídico dando lugar a la medicina legal, que es la aplicación de los conocimientos médicos a los problemas judiciales, iniciándose de este modo uno de los roles característicos del psiquiatra, la figura del médico-legal. La psiquiatría no nació como fruto del desarrollo de una cierta parcela del saber médico, como ocurrió con otras especialidades, sino que apareció tras hacer médico un problema primariamente social, y además sin contar con

Fábregas, José García, Ernesto Venturini, colaborador de Basaglia, y Guillermo Rendueles. Jornadas organizadas en Oviedo del 7 al 10 de diciembre de 1978. Véase *El Viejo Topo*, «Jornadas de psiquiatría alternativa», n.º 27, diciembre de 1978, p. 74.

44 Carandell, J. M.: «Idealización de la locura», *El Viejo Topo*, n.º 28, enero de 1979, pp. 48-49.

un cuerpo de doctrina coherente que justificase su presencia en las instituciones. Con el paso de los años fue ensanchando su radio de acción, haciendo suyos un sinfín de problemas sociales —desde el alcoholismo a la homosexualidad, desde la inadaptación escolar o laboral al inconformismo político—, sin preguntarse suficientemente por sus verdaderas causas y aplicando sin distinción su aparato coercitivo pseudocientífico. Desde el principio la psiquiatría optó por el camino más recto y seguro, el que le proporcionó éxito social con la clásica separación de los enfermos en dos «especies» distintas: los curables y los incurables. Esta segregación arbitraria permanece de una u otra forma invariable, con la paradoja actual de que oficialmente la locura es curable, aunque la mayoría de los locos no se curan[45].

Lejos de presentar la psiquiatría institucional como una ciencia médica, neutral y aséptica, González Duro desvelaba sus dudosas intenciones dirigidas tanto a su objeto, los llamados enfermos mentales, como a sus objetivos en la praxis social:

> *Realmente la psiquiatría actúa como una estructura de poder-saber, que define, conceptualiza, clasifica, controla y corrige las locuras de gentes débiles y marginadas, de acuerdo con los intereses y valores de una sociedad «normalizada» y «normalizante», valores que corresponden a los de la ideología dominante*[46].

Por su parte, Carmen Sáez Buenaventura extendía su denuncia de la práctica psiquiátrica concebida como una táctica moral patriarcal, pues, como indica, no tenemos conocimiento —hasta los primeros años del siglo XX— de la existencia de ninguna mujer psiquiatra en las instituciones, al menos en Europa[47].

45 Espinosa, J.: «El nacimiento de los manicomios», en Basaglia, F. (y otros): *Psiquiatría, antipsiquiatría y orden manicomial*, *obra cit.*, pp. 33-51.

46 González Duro, E.: «El aparato psiquiátrico», *El Viejo Topo*, extra n.º 7, «Control Social», septiembre de 1979, pp. 22-27, p. 22. Del mismo autor véase «Hacia una nueva dialéctica sobre la locura», *Ajoblanco*, «Extra Antipsiquiatría», marzo de 1978, pp. 6-8.

47 Sáez Buenaventura, C.: «Las mujer en la profesión psiquiátrica», en Bugallo, M. Corcés, V., Doria, L., García González, J., González Chávez, M., Lamas, S., Pereira, V., Sáez Buenaventura, C.: *Conflictos y lucha psiquiátrica*

A finales de 1979 se celebró en Madrid el XV Congreso de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, reuniendo a una cincuentena de profesionales de la salud mental. El evento, como instrumento de información, reflexión y debate, sirvió en la práctica para ayudar a todos los que estaban implicados en la transformación de la asistencia psiquiátrica. Cabe destacar la ponencia de González de Chávez, coordinador del Congreso, quien aconsejaba a sus colegas la lectura y conocimiento de los textos foucaultianos para el buen quehacer de los profesionales de la salud mental:

> *La obra de Michel Foucault en su conjunto y los magníficos trabajos* Historia de la locura en la época clásica*,* Nacimiento de la clínica*,* Vigilar y castigar*, o la* Historia de la sexualidad *merecen más atención de los profesionales de la salud mental progresistas [...] FOUCAULT [sic] es uno de los más inteligentes e interesantes pensadores de nuestro tiempo y ha dedicado buena parte de sus esfuerzos a desmontar la lógica institucional de la sociedad actual con agudos análisis basados en un buen conocimiento de los tres últimos siglos, periodo histórico que desde su perspectiva parece serle suficiente.*[48]

El psiquiatra citaba dos textos cercanos, aunque diferentes entre sí, a la ciencia médica, como son la *Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*. Y los ensayos *Vigilar y Castigar* y *La Voluntad de Saber*, relativamente recientes en su publicación a la celebración del Congreso, lo cual demostraba el interés que suscitó en González de Chávez el pensamiento de Foucault. Dicha expectación contrasta con la ignorancia o con la indiferencia de los médicos allí reunidos, puesto que en las restantes conferencias y comunicaciones, recogidas en las setecientas páginas de las Actas del Congreso posteriormente publicadas, no existe ninguna referencia al filósofo de Poitiers.

en España, Madrid, Dédalo Ediciones, 1978, pp. 147-166.

48 González de Chávez, M.: «Historia de los cambios asistenciales y sus contextos sociales», en González de Chávez, M. (coordinador): *La transformación de la asistencia psiquiátrica*, Madrid, mayor de 1980, pp. 13-106, p. 40.

Otro de los congresistas, Manuel Desviat, reflexionaba sobre la absoluta miseria de la psiquiatría oficial durante el franquismo, por su negativa a cualquier investigación, análisis o debate que fuese más allá de la pobre especulación desenraizada de la realidad. Según Desviat lo único que había cambiado era el formalismo a nivel académico: «si ayer cualquier disidencia era denunciada como comunista —como política—, hoy día el anatema es antipsiquiatría, es decir, izquierdismo radical, anarquizante, extraparlamentario, sospechosos para el orden social»[49]. Sin duda alguna, el término antipsiquiatría —con el que hacía tiempo que ni el mismo Cooper se identificaba— sirvió de referente a buena parte de aquellos que pretendieron la transformación de la asistencia psiquiátrica en nuestro país.

El análisis genealógico iniciado por Foucault fue capaz de romper la visión cientificista de la psiquiatría. De este modo, las contradicciones entre la supuesta finalidad terapéutica y las determinadas funciones de control social de la locura, que hicieron de la psiquiatría la vanguardia privilegiada del análisis institucional, se extendieron progresivamente a diferentes sectores del poder como la escuela, el ejército, la Iglesia, la justicia, etc. Luchas cada vez más urgentes «para que las instituciones dejasen de ser talleres de títeres: para que el cuerpo social, y el individual, fuese algo más que el mausoleo de nuestros instintos»[50].

A finales de los años setenta, Fernando Álvarez-Uría realizó sus estudios de doctorado en la Facultad de Sociología de la Universidad de París VIII, circunstancia que aprovechó para asistir a los seminarios impartidos por Michel Foucault en el Colegio de Francia[51]. Estos cursos junto a los análisis continuados por los colaboradores del filósofo francés, en particular Robert Castel y Jacques Donzelot, fueron determinantes en las investigaciones genealógicas

49 Desviat, M.: «Las herramientas del cambio psiquiátrico: entre la integración y la ruptura», en *La transformación de la asistencia psiquiátrica*, *obra cit.*, pp. 630-704.

50 Morey, M.: «Taller de títeres (de instintos e instituciones)», *El Viejo Topo*, n.º 6, marzo de 1977, p. 43.

51 Foucault impartió docencia en el Colegio de Francia desde enero de 1971 hasta su muerte en 1984, con la excepción del curso sabático de 1977.

La disciplina como arte en la distribución espacial

La *clausura* y la *parcelación* constituyen dos técnicas de organización analítica del espacio. Dentro de la clausura, lugar cerrado sobre sí mismo a semejanza del convento, la parcelización cuidadosa permite fijar un *lugar para cada individuo*. El espacio disciplinario tiende a dividirse en tantas parcelas como cuerpos o elementos hay que repartir. Se trata de poder establecer, rápidamente y con exactitud, las presencias y las ausencias, instaurar las comunicaciones útiles y bloquear las demás, vigilar constantemente la conducta de todos, pudiendo sancionarla inmediatamente. Se utilizan *tácticas de antivagabundeo* que anulan los efectos desordenados de las distribuciones imprecisas, *técnicas de antideserción* que se opongan a la desaparición incontrolada de personas, *técnicas de antiaglomeración* que evitan la coagulación, inutilizable y peligrosa, de las masas.

T. Ibáñez Gracía: *Poder y libertad*, Barcelona, Hora, 1982, p. 105

del sociólogo, en tanto que dichas perspectivas, sobre el hecho psiquiátrico y psicoanalítico, rompían con las historias médicas dominantes (como el evolucionismo, el empirismo, las historias de prestigio, etc.) y mostraban ciertas imbricaciones entre las prácticas médicas y sus funciones sociales[52].

En la Universidad de Vincennes, el eminente profesor Robert Castel dirigió la tesis doctoral de Álvarez-Uría, basada en la metodología foucaultiana y centrada en las relaciones de poder-saber, concretamente en los ámbitos de la medicina y de las instituciones de resocialización. El corpus central de la tesis doctoral se publicó en 1983 con el título *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, investigación que Castel situó en la línea de trabajos como *Historia de la locura* e *Internados*, en tanto que intento de reconstruir no lo acontecido durante el siglo XIX como dato objetivo, sino de realizar aportaciones para entender

52 Álvarez-Uría, F.: «Poder médico y orden burgués. Análisis socio-histórico de las condiciones de aparición de la medicina moderna», *Cuadernos de Realidades Sociales*, n.º 13, mayo de 1977, pp. 5-25.

mejor dónde nos encontramos en el presente, incluidas las implicaciones prácticas y políticas[53]. El modelo genealógico...

> *... no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino, por el contrario, encarnizarse en disiparlas; no pretende reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria a la que los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan [...] Si la genealogía plantea por su parte la cuestión del suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos o de la leyes que nos gobiernan, es para resaltar los sistemas heterogéneos que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad.*[54]

En sus investigaciones, Álvarez-Uría denuncia el maniqueísmo de la burguesía que opone el bien frente a la corrupción, y la razón frente a la locura. El orden burgués construyó, por un lado, la ficción de la libertad para justificar la existencia de la cárcel y, por otro lado, la quimera de la racionalidad para justificar el manicomio. La burguesía convirtió ambas instituciones de resocialización en gabinetes privilegiados de observación y experimentación de los peligrosos sociales, con la particularidad de que frente al continuo fracaso de la cárcel en su intento de reinsertar a los presos, el manicomio triunfó en el tratamiento de los locos, consiguiendo transformarlos en sujetos inofensivos[55].

Tanto en la cárcel como en el manicomio se desarrollaron tecnologías de poder y registros de saber que se extendieron a poblaciones

53 Castel, R.: Prólogo», en Álvarez-Uría, F.: *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, Barcelona, Tusquets, 1983, pp. 7-13.
54 Foucault, M.: «Nietzsche, la Genealogía, la Historia», en *Microfísica del poder*, *obra cit.*, pp. 7-29, p. 27. Edición original, «Nietzsche, la Généalogie et l'Histoire», en *Hommage à Jean Hyppolite*, París, PUF, 1971, pp. 145-172. En catalán, «Nietzsche, la Genealogia, la Història», en Casanovas i Romeu, P.: *L'ordre del discurs i altres escrits*, Barcelona, Laia, 1982, pp. 149-180.
55 Álvarez-Uría, F.: «Las instituciones de "normalización". Sobre el poder disciplinario en escuelas, manicomios y cárceles», *Revista de Pensamiento Crítico*, n.º 1, mayo-junio de 1994, pp. 41-49.

más amplias, sin olvidar que ambos encierros se debían a desviaciones diferentes, el crimen y la enfermedad mental, respectivamente. No obstante, los dos grupos de población diferenciados como peligrosos sociales procedían en su mayoría de las clases trabajadoras; por tanto se crearon cárceles y manicomios como laboratorios sociales para controlar a los indeseables, lo cual facilitó la producción de mecanismos disciplinarios y de normalización de los individuos. En el caso del manicomio, legitimado por los médicos alienistas, no se cuestionó su racionalidad al actuar en nombre de un saber científico:

> *La psiquiatría, en el tránsito del siglo XVIII al XIX, adquirió su autonomía y se revistió de tanto prestigio porque pudo inscribirse en el marco de una medicina concebida como reacción a los peligros inherentes al cuerpo social. Los alienistas de la época han podido discutir hasta el infinito acerca del origen orgánico o psíquico de las enfermedades mentales, han podido proponer terapéuticas físicas o psicológicas; sin embargo, a través de sus divergencias todos eran conscientes de tratar un «peligro» social, puesto que la locura estaba ligada, a su juicio, a condiciones malsanas de existencia (superpoblación, promiscuidad, vida urbana, alcoholismo, desenfreno) o era percibida como fuente de peligros (para uno mismo, para los demás, para el entorno y también para la descendencia por mediación de la herencia). La psiquiatría del siglo XIX fue una medicina del cuerpo colectivo al menos en la misma medida que una medicina del alma individual.*[56]

A pesar de la ruidosa moda de la antipsiquiatría, Álvarez-Uría lamentaba las escasas transformaciones de la psiquiatría en el campo social, sobre todo porque la ciencia médica jugaba un papel decisivo en la generalización del control social de las poblaciones. Sus

56 Foucault, M.: «La evolución de la noción de "individuo peligroso" en la psiquiatría legal», en *La vida de los hombres infames*, *obra cit.*, pp. 231-264, p. 242. Edición original, «L'évolution de la notion d'"individu dangereux" dans la psychiatrie legale», *Déviance et societé*, vol. 5, n.º 4, 1981, pp. 403-422.

contribuciones genealógicas comportan una «bajada a la mina», en particular a los espacios malditos del manicomio y la cárcel, ya que este programa de trabajo ponía al descubierto «desde la policía de la pobreza hasta las cárceles del alma»[57], las redes psicológicas que se cernían sobre las poblaciones actuales creadas por el Estado liberal. Teoría y práctica para denunciar la relación existente entre el alienismo y el orden social burgués, advirtiendo que la psiquiatría «era demasiado seria para dejarla únicamente en manos de los psiquiatras»[58].

En la misma línea de investigación son imprescindibles las aportaciones de José Luis Peset, que revelan la estrecha colaboración entre la medicina y el derecho, dos caras de una misma moneda. En *Ciencia y marginación. Sobre negros, locos y criminales*[59] demostró cómo la cooperación del médico y el jurista acrecentó la dependencia entre la psiquiatría y el derecho. Desde finales del siglo XVIII, con los reformadores médicos franceses e ingleses, el loco empezó a considerarse un enfermo más; pero en el siglo XIX aumentaron considerablemente los enfermos con problemas mentales, debido a los cambios sociales que supusieron la emigración campesina a la ciudad y el surgimiento del proletariado y la incipiente burguesía, consciente del peligro social que suponía el elevado número de dementes en el proceso de urbanización, alentó una férrea disciplina frente al loco, propiciando el encuentro de la medicina y el derecho, es decir, entre las mejoras científicas y la represión jurídica creciente.

Los poderes médico-psiquiátricos se fueron incrementando para tranquilidad del orden burgués hasta la llegada de Freud y el psicoanálisis, sinónimos de prestigio, poder y curación. Algunos años más tarde el profesor Serrano González insistió en la brecha abierta por Foucault, puesto que la *Historia de la locura* desenmas-

57 Álvarez-Uría, F.: «De la policía de la pobreza a las cárceles del alma», *El Basilisco*, n.º 8, julio-diciembre de 1979, pp. 64-71.
58 Álvarez-Uría, F.: «Los niños «anormales». Constitución del campo de la infancia deficiente y delincuente», en Lerena, C.: *Educación y Sociología en España. Selección de textos*, Madrid, Akal, 1987, pp. 62-78.
59 Peset, J. L.: *Ciencia y marginación. Sobre negros, locos y criminales*, Barcelona, Editorial Crítica, 1983.

caró el encuentro entre el derecho y la medicina, «estructura semijurídica» que abrió el camino para una delimitación precisa de las manifestaciones del poder[60].

Sobre el monólogo de la razón médica

La *Historia de la locura* es una navegación de tres siglos en compañía de los locos y de los miserables. Historia de sombras, de voces inarticuladas, plagada de exorcismos, adivinaciones y purificaciones rituales. Historia terrible y hermosa a la vez que finaliza en el monótono encierro manicomial, ese lugar macizo de domesticación de locos. Historia de la filosofía invertida o historia de los infiernos que pone en cuestión a la vez la «historia» y la razón. Ataque directo contra la psiquiatría en tanto que monólogo de la razón médica sobre la locura [...] Poderes excesivos del psiquiatra que le permiten desposeer a un individuo de todo derecho y que en virtud de esa nueva relación terapéutica que Freud inaugura, hacen del psicoanálisis una pirueta sofisticada de la medicina liberal.

F. Álvarez-Uría: «Contra el poder, el saber y la verdad», *Cuadernos de realidades sociales*, n.º 14-15, enero de 1979, pp. 181-186, p. 182.

Michel Foucault, durante los cursos «Teoría e instituciones penales»[61] y «La sociedad punitiva»[62] en el Colegio de Francia, coordinó el estudio de un caso criminal relatado en los *Anales de higiene pública y de medicina legal de 1836*. El grupo de trabajo surgió con la pretensión de estudiar las relaciones entre la psiquiatría y la justicia penal, centrándose en el expediente judicial del «affaire Rivière»; en la investigación colectiva participaron J.-P. Peter, J. Favet, P. Moulin, B. Barret-Kriegel, R. Castel y A. Fontana. Esta memoria

60 Serrano González, A. B.: «Los tipos de normatividad (I). La acción normalizadora», en *Michel Foucault. Sujeto, derecho, poder*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1986, pp. 81-112.
61 Foucault, M.: «Théories et institutions pénales» (Teorías e instituciones penales). Compendio del curso 1971-1972, en *Annuaire du Collège de France*, 1972, pp. 283-286. Seminario: *Psychiatrie et penalité au siècle XIX* (Psiquiatría y penalidad en el siglo XIX).
62 Foucault, M.: «La societé punitive». Resumen de los cursos 1972-1973, en *Annuaire du Collège de France*, 1973, pp. 255-267. Seminario: *Pierre Rivière et ses oeuvres* (Pierre Rivière y sus obras). En castellano «La sociedad punitiva», en *La vida de los hombres infames*, *obra cit.*, pp. 47-68.

se publicó en 1973 con el título *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano... Un parricidio del siglo XIX*[63].

En 1835 el joven campesino de Aunay, región rural de Calvados, al noroeste de Francia, degolló con una podadera a su madre, embarazada de seis meses, y a sus dos hermanos menores, después de vestirse con el «traje de los domingos». Este personaje extraño y solitario, considerado el tonto del lugar, se entregó a las autoridades, redactando con frialdad el relato de su crimen, cuyo contenido había meditado minuciosamente antes de cometerlo. Se trató de un crimen irracional que sembró el estupor entre jueces y doctores, ya que en este caso no era el magistrado quien hablaba en nombre del campesino sino el propio asesino.

En efecto, *el loco tomó la palabra* irritando la reduplicación del contenido de su discurso. En el juicio estuvo en litigio la subordinación de la psiquiatría al derecho o viceversa, y tras largos debates terminó primando la autoridad de los médicos frente a la de los juristas. La junta médica parisina, formada por alienistas y médicos legistas de gran prestigio como Esquirol, Orfila, Leuret, Marc, Pariste y Rostan, consiguió el difícil indulto del inculpado. La psiquiatría francesa demostró su enorme poder, pues «el campo médico, dentro del jurídico, se amplió enormemente» amparándose discretamente en el diagnóstico de monomanía o grave alteración de las facultades mentales y morales[64]. El caso Rivière fue el preámbulo del éxito definitivo de la psiquiatría francesa, conseguido en 1838 con la «Ley de Internamiento Médico», texto legal que legitimó la reclusión, convirtiendo el encierro en condición de posibilidad de

63 Foucault, M.: *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano... Un parricidio del siglo XIX*, Barcelona, Tusquets, 1976 (traducción de Joan Viñoly). Edición original, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère… Un cas de parricide au XIX siécle, presenté por M. Foucault,* París, Gallimard-Juillard, 1973. La edición castellana recoge la memoria redactada por Rivière y el dossier del caso pero lamentablemente sin las conclusiones del seminario de Foucault, incluidas en la edición original francesa. Si bien en una nota editorial Tusquets aclaraba que la supresión del apéndice contaba con la autorización del filósofo.
64 Peset, J. L., Peset, M.: «Medicina y Derecho», en *Lombroso y la escuela positivista italiana*, Madrid, Instituto Arnau de Vilanova, C.S.I.C., 1975, pp. 77-138.

todo tratamiento. Con el paso de los años, el «affaire Rivière» cayó en el olvido.

El director de cine René Allio dirigió el film del mismo título basado en el «caso Rivière». Respecto a su proyección Foucault, en una entrevista en *Cahiers du cinéma*, ironizó sobre el silencio de los psicoanalistas respecto a este asunto, mutismo que también dominó obviamente en el caso español:

> *Puedo decir que en cierto sentido yo he ganado; he ganado o perdido, no lo sé, pues mi deseo era, por cierto, escuchar sobre este «affaire» Rivière a los criminólogos, psicólogos y psiquiatras pronunciar su habitual e insípido discurso. Ahora ellos han permanecido literalmente reducidos al silencio, no ha habido uno que haya tomado la palabra para decir: he aquí en realidad lo que era Rivière; yo ahora puedo decir lo que no era posible decir en el siglo XIX (salvo un tonto, un psicoanalista que ha pretendido que Rivière era la ilustración misma de la paranoia en Lacan).*[65]

El documental se proyectó por primera vez en las Jornadas-Homenaje a Michel Foucault, organizadas en Madrid con motivo de su muerte en 1984[66].

Miguel Morey, en la reseña de *Yo, Pierre Rivière...*, corroboró la importancia del crimen rural dadas las relaciones de dominación implicadas en la pugna entre el saber médico-psiquiátrico y el poder judicial. Este intercambio de poderes y saberes, del rey-médico

65 Kané, P.: «Entretien avec Michel Foucault», *Cahiers du cinéma*, n.º 271, noviembre de 1976, pp. 52-53, p. 53. Referente al caso Rivière véase Foucault, M.: «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método», en *Microfísica del poder*, *obra cit.*, pp. 87-101. Edición original, «Entretien sur la prison: le livre et sa méthode (entrevista de J. J. Brochier), *Magazine littéraire*, n.º 101, junio de 1975, pp. 27-33. También publicado con el título «Les jeux de pouvoir», en Grisoni, D. (ed.): Châtelet, F., Derrida, J., Foucault, M., Lyotard, F., Serres, M.: *Politiques de la Philosophie*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1976, pp. 157-174. En castellano, «Los juegos del poder», en *Políticas de la filosofía* México, FCE, 1982, pp. 176-199 (**traducción de Óscar Barahona y Uxda Do**yhamboure).

66 El documental se estrenó en 1976 con una duración de 125 minutos. Véase el tríptico de las «Jornadas Homenaje a Michel Foucault», celebradas en Madrid del 10 al 13 de diciembre de 1984.

y del rey-juez, terminó consolidando el predominio de la burguesía en Europa, o en palabras de Fontana, uno de los colaboradores de la investigación: «la encrucijada teórica consiste en saber cómo la razón puede ser criminal, y cómo crimen y saber puede ser soportado por lo que llamamos orden social»[67].

Estos análisis de la relación entre conocimiento y poder ofrecieron valiosas reflexiones sobre la formación del discurso jurídico al mostrar la ruptura existente entre el proceso de producción y el producto jurídico, problemática desconocida hasta entonces para la teoría jurídica. Según Enrique Marí, el texto de *Pierre Rivière* anticipó la línea de investigación de *Vigilar y Castigar* —en el que las prácticas penales, en cada momento histórico, fueron consideradas un capítulo de la anatomía política más que una consecuencia de teorías jurídicas— e incluso de *La Voluntad de Saber*, demostrando su autor que el poder no funciona sólo a través de leyes e instituciones sino por un conjunto de fuerzas complejas, de dispositivos y tecnologías volcados en discursos productores de verdad, es decir, en discursos de conocimiento[68].

Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, inspirados en el estudio de Foucault y sus colaboradores sobre el «affaire Rivière», aplicaron el método genealógico en el caso del «cura Galeote»:

> *Nadie hubiera podido conjeturar que el Domingo de Ramos, 19 de abril de 1886, se escribiría una página sangrienta en la misma Catedral de Madrid. Galeote, el enajenado presbítero de subversivo carácter, cecijunto el rostro y enrojecidas las mejillas, colocóse, vigilante, en escogido y estratégico lugar, y sin que adujese motivo alguno, imbuido y aguijoneado por enigmáticas razones, asesinó de tres tiros de revólver al casi sexagenario Nar-*

67 Citado por Morey, M., en «Reseña de *Yo, Pierre Rivière…*», *El Viejo Topo*, n.º 4, enero de 1977, p. 50. Del mismo autor véase *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983, pp. 248-250.

68 Marí, E.: «Moi, Pierre Riviére... y el mito de la uniformidad semántica de las ciencias jurídicas y sociales», *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid*, n.º 59, primavera de 1980, pp. 81-109. Del mismo autor véase *La problemática del castigo en Jeremy Bentham y Michel Foucault*, Buenos Aires, Hachette, 1983.

ciso Martínez Izquierdo, primer obispo de Madrid, al que acompañaba su paje.[69]

La espectacularidad del crimen del cura Galeote fue incuestionable. Por un lado, perpetrado en Semana Santa en la escalinata de la Catedral y a plena luz del día; por otro, la naturaleza de la víctima, el obispo de la diócesis de Madrid-Alcalá moría acribillado a disparos. Las particularidades del asesinato nos podrían hacer pensar en un atentado político anarquista, si bien en este caso la autoría correspondió a un tipo sordo y solitario, Don Cayetano Galeote y Cotilla, que en pleno juicio sonrió ante la pregunta del fiscal: «¿no ve la sala —dice el fiscal— que el asesinato del señor Obispo es un delito común? (Galeote se ríe)»[70].

En este proceso judicial de finales del siglo XIX intervinieron curas, médicos, guardias civiles, sacristanes, testigos, etc., con el cometido *de* «dirimir entre la culpabilidad o la locura del reo: cuerdo o loco, cárcel o manicomio». En la España de la Restauración, además de la justicia penal y la medicina mental, la Iglesia se encargó de neutralizar el homicidio. El poder eclesial consideró el asesinato de Galeote como una herejía, los jueces insistieron en la condena a muerte, y los alienistas diagnosticaron paranoia persecutoria. Una vez más, la justicia y la medicina se repartieron el campo de intervención en términos de rigurosa concurrencia, cuya dialéctica implicaba las siguientes alternativas: veredicto-diagnóstico, responsabilidad-locura, penalidad-terapia, cárcel-manicomio. Por supuesto, «en ningún caso se llega a plantear la posible inocencia de Galeote. La inocencia es impensable y por tanto imposible. Sólo Galeote justifica su acto, pero los magistrados se ocuparán de aclarar muy bien en la sentencia que "el hecho por él cometido se explica por tener una falsa idea del honor, como la que tienen los duelistas y los revolucionarios"»[71].

69 Miranda Podadera, L.: *Ortografía práctica de la lengua española con nociones en paleografía. Método progresivo para escribir correctamente*, Madrid, Ed. Hernando, 1974 (17.ª edición), p. 131.
70 Periódico *El Liberal*, Madrid, 6 de octubre de 1886.
71 Varela, J., Álvarez-Uría, F.: «Presentación», en *El cura Galeote, asesino del Obispo de Madrid-Alcalá*, Madrid, La Piqueta, 1979, pp. 9-15, p. 14.

El éxito de los médicos alienistas quedó certificado por los treinta años de encierro de Galeote en el manicomio de Leganés, inscrito en el registro de la locura porque se identificó al criminal con el loco. De nuevo la psiquiatría aseguró su poder de intervención con el fin de patologizar a un sector importante del comportamiento, presentado la locura como vecina y amiga íntima del crimen. O en términos foucaultianos:

Todas las técnicas o los procedimientos puestos en práctica en los manicomios del siglo XIX —aislamiento, interrogatorio público o privado, tratamientos-castigo tales como la ducha, los coloquios morales (para estimular o amonestar), la disciplina rigurosa, el trabajo obligatorio, las recompensas, las relaciones preferentes entre el médico y determinados enfermos, las relaciones de vasallaje, de posesión, de domesticación, y a veces de servidumbre que ligan al enfermo con el médico—, todo esto tenía como función convertir a la figura del médico en el «dueño de la locura»: el médico es quien la hace mostrarse en su verdad (cuando se oculta, permanece emboscada o silenciosa) y quien la domina, la aplaca y la disuelve, tras haberla sabiamente desencadenado.[72]

El caso Galeote comportaba un problema político porque afectaba al buen funcionamiento del orden social establecido, en tanto que el homicidio era explicable como reacción frente al poder. En el trasfondo del debate se dejaba entrever una gran ofensiva que convertía un problema político en un problema médico, para permitirnos...

... seguir soñando en una próxima edad de oro en la que los locos ciudadanos serán felices bajo la teledirección de los especialistas de la mente. Para ello no es aventurado prever un pacto próximo entre psicólogos y psiquiatras que permitirá un armónico entendimiento entre los perros de Paulov, las palomas

72 Foucault, M.: «Psiquiatría y antipsiquiatría», en *La vida de los hombres infames*, *obra cit.*, pp. 69-82, p. 72.

de Skinner, y el Edipo freudiano con el Largactil a grandes dosis.[73]

Este proceso es una muestra más de la alianza que mantuvo el poder político burgués con el poder médico-psiquiátrico, pues éste ocultó —tras la supuesta terapia curativa— determinadas funciones de control social que «conjuraba peligros, inculcaba valores, domesticaba, vigilaba —además de curar— y contribuía al mantenimiento del orden social»[74]. Por tanto la psiquiatría, como técnica de poder-saber, se convirtió en una de las múltiples vías que utilizó el poder como mecanismo de reclusión y control de casos extremos, abarcando progresivamente un terreno cada vez más amplio, como si se tratase de un servicio social. Esta ciencia médica, integrada y asumida por la población como útil y necesaria, supo promocionarse a sí misma porque se aceptó como imprescindible para la salud mental y el bienestar de la sociedad[75].

En 1976, extendiéndonos en la trama psiquiátrica-judicial, se produjo el aguillotinamiento de Christian Ranucci, hecho que suscitó una gran polémica. La investigación del caso del joven francés, acusado del secuestro y muerte de la niña María Dolores Rambla la llevó a cabo el abogado y escritor Gilles Perrault, a partir de algunas incoherencias observadas en el juicio. En el transcurso del mismo se puso en duda la autoría del asesinato y se puso en evidencia la concepción nominativa del sistema judicial porque se juzgaba a un nombre y no un crimen. Se había cometido un crimen y el Estado debía de encontrar necesariamente a un culpable, según la conclusión expuesta por Perrault en *El jersey rojo*[76].

Independientemente de las incongruencias propias del juicio, Foucault reflexionó sobre la manifiesta pereza judicial, a la vez que

73 Álvarez-Uría, F.: «La cárcel o el manicomio», en Valera, J., Álvarez-Uría, F.: *El cura Galeote, asesino del Obispo de Madrid-Alcalá*, *obra cit.*, pp. 149-173, p. 173.
74 Álvarez-Uría, F.: «Poder médico y orden burgués», *Cuadernos de Realidades Sociales*, n.º 13, mayo de 1977, pp. 5-25.
75 Bardon, C.: «La ambigüedad psiquiátrica», *El Viejo Topo*, extra n.º 13, «El cuerpo», agosto de 1981, pp. 31-34.
76 Véase *El jersey rojo*, Barcelona, Argos-Vergara, 1979.

denunció la pena de muerte como un castigo ejemplarizante. La paradoja consistió en que una de las raíces más sólidas de la pena de muerte era el principio moderno, humanitario y científico por el cual lo que se juzga no son crímenes sino criminales[77].

La controversia en torno al «caso Ranucci» y la pena de muerte provocó en nuestro país un intenso debate, con el trasfondo en plena Transición política de una creciente actividad de grupos armados. La pena capital se abolió en España con la aprobación de la Constitución de 1978, sin embargo muchos ciudadanos estaban convencidos de que su derogación había sido una medida desacertada, e incluso otros reclamaron el restablecimiento de la pena[78].

Sobre los «detentadores» del poder-saber

Una relación de violencia real y simbólica se manifiesta en la cura: el psicoanalista recupera los flujos del paciente a través de miradas, silencios, anotaciones, interpretaciones que reflejan una relación institucionalizada de poder, ocultada tras una pretendida finalidad curativa. El especialista, que detenta el poder porque se supone el propietario del saber, establece una relación contractual de carácter burgués mediatizada por el dinero, que gracias a un hábil artilugio se convierte además en elemento terapéutico, con el fin de restituir al sujeto deteriorado su plaza perdida [...] La novedad del psiconálisis está en que pretende tener la clave de todos los desórdenes, que son siempre reconducidos al nivel psicológico.

J. Varela y F. Álvarez-Uría: «Psicoanálisis y control social», *Negaciones*, n.º 2, diciembre de 1976, pp. 151-163, pp. 153-154

77 Foucault, M.: «Del buen uso del criminal», *Triunfo*, n.º 826, 25 de noviembre de 1978, pp. 38-39 (no consta el autor de la traducción). Posteriormente, en *La vida de los hombres infames*, *obra cit.*, pp. 203-211. Texto original, «Du bon usage du criminel», *Le Nouvel Observateur*, n.º 722, 11 de septiembre de 1978, pp. 40-42. También véase «La angustia de juzgar. Debate sobre la pena de muerte», en Foucault, M.: *Saber y Verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, pp. 107-125 (traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría). Texto original, «Peine de mort: l'angoisse de juger», *Le Nouvel Observateur*, n.º 655, 30 de mayo de 1977, pp. 92-126 (conversación con J. Laplanche y R. Badinter, recogida por Catherine David).
78 Sobre la polémica en torno a «La pena de muerte y el caso Ranucci», véase *Diario 16*, 26 de noviembre de 1979, p. 34.

Michel Foucault en el seminario «el poder psiquiátrico» desveló la aparente colaboración del psicoanálisis, interpretado como salida del espacio manicomial «para borrar los efectos paradójicos del sobre-poder psiquiátrico, pero al mismo tiempo reconstitución del poder médico, productor de verdad, en un espacio organizado para que esta producción permanezca siempre adecuada a este poder»[79]. En principio la sociedad burguesa mantuvo sus recelos frente a la teoría psicoanalítica, básicamente en lo referente a las supuestas indiscreciones sobre el sexo, aunque muy pronto aceptó el familiarismo impuesto por el modelo patriarcal y jerárquico, así como el orden triangular a través de Edipo, o lo que es lo mismo, papá, mamá y yo. Como consecuencia, la familia se convirtió en el destino de la cultura de Occidente y el complejo de Edipo en su fuente generadora, constituido como «metafísica del psicoanálisis»[80], psicoanálisis que Jacques Donzelot definió como «policía de las familias»[81].

Otros frentes de intervención imbricados en el psicoanálisis y destacados por Julia Varela fueron la infancia, la escuela y la mujer. Si analizamos la estructura ideológica del patriarcado, podemos constatar la posición de inferioridad y dependencia de las mujeres respecto a los hombres, posición que se vio reforzada por el discurso freudiano. Éste interpretó la sexualidad femenina como una carencia a partir del paradigma de la plenitud varonil, balanza en la cual las mujeres se encontraban del lado perdedor porque les «faltaba algo»[82]. Este drama construido desde la diferencia sexual contribuyó a la visión masculina de las cosas y a la caracterización negativa de la mujer, identificada a veces con cierto histerismo,

79 Foucault, M.: «Psiquiatría y antipsiquiatría», en *La vida de los hombres infames*, *obra cit.*, pp. 69-82, p. 78.
80 Varela, J., Álvarez-Uría, F.: «Psicoanálisis y control social», *Negaciones*, n.º 2, diciembre de 1976, pp. 151-163.
81 Véase Donzelot, J.: *Policía de las familias*, Valencia, Pre-textos, 1979 (traducción de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta).
82 Varela, J., Álvarez-Uría, F.: «De la histerización del cuerpo de la mujer», *El Viejo Topo*, n.º 42, marzo de 1980, pp. 8-14, p.14. De los mismos autores véase «La mujer, el demonio y la histeria», en *Las redes de la psicología. Análisis sociológico de los códigos médico-psicológicos*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1986, pp. 17-42 (2.ª edición revisada, 1994).

culpabilidad, envidia o deseo de poseer el sexo masculino. Los estigmas freudianos condenaron a la mujer al ámbito doméstico, de ahí que Julia Varela revisara la teoría del «Sherlock Holmes del hogar», partiendo del hecho de que ambos sexos son objetos construidos históricamente por la burguesía. Por tanto,

> *... más que reivindicar una especificidad propia de la condición femenina las alternativas deberían de situarse en la destrucción del sexo masculino y del sexo femenino [...] En este caso la lucha de la mujer para su destrucción implica la negación radical del orden existente.*[83]

Desde el punto de vista editorial, y como aportación imprescindible al impacto de la obra foucaultiana en España, destacamos el nacimiento de la editorial La Piqueta, en concreto la colección «Genealogía del poder», dirigida por los sociólogos Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Ésta comenzó su andadura en 1978 con el título *Microfísica del poder*, que recoge entrevistas, artículos, debates y algunos cursos del Colegio de Francia, compilación de herramientas útiles como resumen e iniciación a los trabajos genealógicos de Foucault: «los textos y las intervenciones políticas de ocasión contenidos en la *Microfísica del Poder* indican con suficiente claridad la perspectiva a seguir que, por supuesto, queda abierta a todos aquellos que están de algún modo comprometidos con las distintas luchas»[84].

Se publicaron tres reseñas de *Microfísica del poder*, una en la órbita marxista de *Negaciones*, otra en *Ajoblanco* y la del mismo Álvarez-Uría en *Cuadernos de Realidades Sociales*[85]. La revista libertaria aludía a las delicadas circunstancias por las que pasaba el

83 Varela, J.: «La mujer o el futuro de una ilusión», *Negaciones*, n.º 2, diciembre de 1976, pp. 39-43, p. 42
84 Véase la contraportada del libro, en Foucault, M.: *Microfísica del poder*, *obra cit.*
85 Álvarez-Uría, F.: «Contra el poder, el saber y la verdad», *Cuadernos de Realidades Sociales*, n.º 14-15, enero de 1979, pp. 181-186. Este artículo se publicó más tarde en *El País*, año III, n.º 69, 4 de febrero de 1979, pp. I-II.

país, resaltando el momento oportunista del juego político, y expresaba su desacuerdo respecto a las posibles soluciones y las reformas electoralistas: «ahora que los "izquierdosos" se presentan como alternativa de poder, los "intelectuales" como sofistas independientes y "la verdad" como algo objetivo, cuando es el poder, mayormente, quien la produce»[86].

Precisamente, ante el desencanto político e intelectual, *Microfísica del poder* encarnaba un testimonio saludable para reflexionar contra el poder, el saber y la verdad. Por su parte, la publicación *Negaciones* presentaba esta obra como una introducción necesaria para la posterior lectura de los textos foucaultianos. Estas investigaciones inscritas en planteamientos de lucha política «abrieron nuevas perspectivas a la acción revolucionaria», resaltando Victoria de Dios y Miguel Ángel Sánchez, entre otras temáticas, el nuevo análisis del poder basado en las relaciones de poder y saber, los mecanismos políticos de producción de la verdad, la posibilidad de una justicia popular y la importancia del saber como instrumento político.

Ambas recepciones son ejemplos de una lectura política, apropiándose de un «Foucault revolucionario» que había destruido el viejo mito de un poder sin fisuras, superador del esquema marxista. El filósofo de Poitiers «aportó una concepción más profunda y sólida de los esquemas revolucionarios que supone un análisis exhaustivo de las estrategias del poder burgués y que marca una ampliación en las bases de la revolución al superar el tradicional reduccionismo economicista»[87].

Una vez hecha añicos la vieja concepción de la política y habiendo desvelado el funcionamiento de la sociedad burguesa, la batalla política quedó situada en terrenos específicos en los que se producen pequeñas explosiones, resistencias cotidianas y enfrentamientos locales. El capital político de los textos de *Microfísica del poder* se utilizó básicamente como «caja de herramientas» contra el sistema social vigente:

86 Editorial: «Reseña de *Microfísica del poder*», *Ajoblanco,* n.º 42, enero de 1979, p. 21.
87 De Dios, V., Sánchez, M. A.: «Reseña de *Microfísica del poder*», *Negaciones,* n.º 6, otoño de 1978, pp. 158-163, p. 162.

Un libro que llegaba en el momento justo, cuando declinaban las luchas en lo específico para plantearlas en el terreno meramente político, electoral o parlamentario. Para Ajoblanco *— afirmaba con Foucault— la auténtica lucha se libraba en la calle destruyendo instituciones concretas de la hipócrita sociedad burguesa como podían ser los aparatos médicos, judicial, policiaco, psiquiátrico, docente... con sus normativas «objetivas» y «científicas» que en nombre del humanismo habían encerrado a los locos en el manicomio, los niños en las escuelas, la ignorancia en los cuarteles, la miseria en los hospitales.*[88]

88 Editorial: «Reseña de *Microfísica del poder*», *Ajoblanco*, n.º 42, enero de 1979, p. 21.

La sangre bulle, la cabeza fermenta

En el Mayo francés se denuncian tanto las dictaduras estalinistas y fascistas, como el modelo capitalista de producción y de explotación económica. Entre tantas polémicas suscitadas por el movimiento del 68 nos podemos preguntar: «¿por qué los poderes son tan pronto aceptados como rechazados?» o «¿por qué las revoluciones siempre desembocan en restauraciones del orden?»[89] Los nuevos sujetos sociales elaboraron una contracultura que poco debió al marxismo, aunque el propio Marx había dilucidado que las revoluciones en vez de romper la máquina gubernamental, lo que logran es perfeccionarla[90]. La primavera parisina sirvió para afianzar aquello que se pretendía derrumbar, ya que se utilizó para afinar la máquina estatal según una inequívoca ecuación: la aventura histórica de los explotados reforzó el aprendizaje inmediato del Estado.

Tras los acontecimientos de Mayo del 68, Michel Foucault asestó un duro golpe a la tesis que afirmaba el monoteísmo del poder, concebido como único, centralizado y localizado a través de los aparatos ideológicos del Estado. Por el contrario, anunció tanto la multiplicidad, la pluralidad y la variedad de poderes como su dispersión y compleja identificación, ejerciéndose en los lugares más inauditos de la sociedad, allí donde existen fuerzas y resistencias enfrentadas. Esta nueva concepción del poder entrañó un cambio generalizado en materia de lucha política, al pasarse de la identificación del enemigo frontal a la consideración de las circunstancias, lugares, oportunidades, etc.; es decir, de una estrategia de guerra total a una táctica de guerrilla en todos los frentes en los que el combate fuese posible.

89 Descombes, V.: «El final de los tiempos», en *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1939-1978)*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 219-246, p. 220 (traducción de Elena Benarroch).

90 Marx, C.: *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Madrid, Espasa Calpe, 1985 (estudio preliminar de Ramón García Cotarelo).

En esta coyuntura de guerrilla creó el «Grupo de Información sobre las Prisiones» (GIP) con el apoyo y el compromiso efectivo de intelectuales de prestigio como Jean Marie Domenach y Pierre Vidal-Naquet[91]. El documento inicial, redactado por el filósofo francés subrayaba:

> *Nuestro propósito es* [...] *dar a conocer qué es una prisión, quién está en ellas, cómo y por qué está allí, qué sucede, cuál es la vida de los prisioneros y, al mismo tiempo, la de los vigilantes, dar a conocer cómo son los edificios, la alimentación, la higiene, cómo funcionan las reglamentaciones internas, los controles médicos, los talleres; cómo se sale de allí y qué significa, en nuestra sociedad, ser uno que ha salido de la prisión. Estas informaciones [...] las buscaremos entre aquellos que, de una u otra manera, sufrieron la experiencia de la prisión o tuvieron relación con la misma.*[92]

El GIP no se erigió a partir de una conducción hegemónica ni de una jerarquía en el orden del poder. Con sus diferentes actividades y pluralidad de acciones, manifestaciones callejeras, huelgas de hambre, conferencias de prensa, etc., denunciaron la situación carcelaria de acuerdo a informaciones provistas por los propios presos,

91 Pierre Vidal-Naquet, distinguido historiador y Jean Marie Domenach, director de la revista católica *Esprit*, conocido por su lucha en la Resistencia francesa. Ambos intelectuales fueron pioneros en denunciar el uso indiscriminado de la tortura por parte del ejército francés en Argelia.

92 Manifiesto del Grupo de Información sobre las Prisiones, firmado por J. M.ª Domenach, M. Foucault y P. Vidal-Naquet, leído el 8 de febrero de 1971 en la capilla de Saint-Bernard de Montparnasse. Véase «Création d'un groupe d'information sur les prisons», *Esprit*, n.º 401, marzo de 1971, pp. 531-532. Las señas del buzón de correos del GIP eran el n.º 285 de la rue de Vaugirard, domicilio de Michel Foucault. Véase Minello Martín, N. (selección y notas de...): *A modo de silabario. Para leer a Michel Foucault*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 1999, pp. 116-117.

familiares, ex convictos e incluso integrantes arrepentidos del sistema carcelario. Se publicaron cuatro opúsculos que tuvieron una importante repercusión en la opinión pública, cuya pretensión no consistió en mejorar ni suavizar el régimen carcelario sino directamente en atacar el corazón del sistema penal vigente[93]. Los informes del GIP se regían por una genuina fórmula, según la cual los investigadores eran los propios investigados. Los mismos presos realizaron los informes situando la palabra en el centro de la escena, entendida como herramienta efectiva de denuncia sobre la terrible situación de los reclusos, y evitando que se continuase ejerciendo una forma tan opresiva de poder.

El Grupo de Información sobre las Prisiones se constituyó como vehículo de expresión de las reivindicaciones de los presos y nunca actuó como modelo que intentase decir lo que se debe hacer. Cada investigación debía fundar un acto político correspondiente al primer episodio de una lucha dirigida a objetivos concretos y precisos, a instituciones localizadas con nombre y apellidos, y con directivos y funcionarios propios. Las diferentes luchas implicaron a todos los sujetos activos e involucrados con la realidad para componer un frente en cada núcleo importante de conflicto. Este rol nos remite al que Foucault se asignó a sí mismo y a sus compañeros en las luchas cotidianas:

> *El papel del intelectual ya no consiste en colocarse «un poco adelante o al lado» para decir la verdad muda de todos; más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del «saber», de la «verdad», de la «conciencia», del «discurso».*[94]

93 Para más información sobre los cuatro opúsculos publicados véase Eribon, D.: «La lección de las tinieblas», en *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992, pp. 275-292 (traducción de Thomas Kauf).

94 Foucault, M., Deleuze, G.: «Un diálogo sobre el poder», *El Viejo Topo*, n.º 6, marzo de 1977, pp. 19-23, p. 20 (traducción de Francisco Monge). Edición original, «Les intellectuels et le pouvoir», *L'Arc*, n.º 49, 2.º trimestre de 1972, pp. 3-10 (conversación con Gilles Deleuze).

Nuevas contribuciones a la crítica de la economía política

Una vez más nos hallamos ante **textos políticos** [sic], es decir, trabajos que lejos de buscar la neutralidad y la asepsia como condiciones de cientificidad, descienden a la arena para intentar desvelar los mecanismos y dispositivos de poder-saber que se incardinan en diferentes espacios. La presente obra se centra en **temas indignos** [sic] a los que historiadores y sociólogos no suelen con frecuencia conceder interés científico. Espacios malditos, sin estatuto epistemológico, frecuentemente silenciados cuando no excluidos y condenados por los mandarines de la alta cultura porque en ellos se pone al descubierto, con demasiada virulencia, la política de la verdad que se fabrica en nuestras sociedades [...] Se trata, pues de textos que pretenden contribuir a su manera a minar el orden burgués, sus pompas y sus obras, y que, por su originalidad, pueden ser definidos en el sentido más clásico del término como nuevas contribuciones a la crítica de la economía política.

J. Varela: «Nota a la edición castellana», en M. Foucault, J. Donzelot, R. Castel y otros: *Espacios de Poder*, Madrid, La Piqueta, 1981, p. 7.

Mientras tanto, ¿qué sucedía en las cárceles españolas?[95] A mediados de los años sesenta se produjo el desarrollismo opusdeísta, el *boom* turístico y, sobre todo, los primeros intentos serios de reorganización del movimiento obrero popular. En las penitenciarías empezaron a entrar otros presos políticos nuevos, los dirigentes sindicales y militantes de partidos políticos. Como consecuencia, se produjo una disputa diferente dentro de las cárceles: la reivindicación de la consideración como preso político[96]. Buena parte de los

95 Desde la dictadura hasta el posfranquismo podemos diferenciar tres periodos en la progresiva organización de los presos: el primero desde la posguerra hasta 1962-1963, con un número muy elevado de presos políticos, a la vez que se justificaba la existencia de los presos sociales por la miseria reinante. El segundo periodo, desde los años sesenta hasta la muerte del dictador, y finalmente el movimiento de los presos en el postfranquismo. Véase Martí, O.: «La Copel: historia de una lucha silenciada», *El Viejo Topo*, n.º 13, octubre de 1977, pp. 35-38.

96 Para evitar problemas y luchas constantes los directores y funcionarios de los establecimientos penitenciarios utilizaron, maniqueísmo sabiamente explotado, la distinción preso político y preso social.

militantes políticos lucharon para que en la práctica les fuese reconocido el carácter diferencial de su disidencia y así conseguir el estatuto de preso político, que permitiera el paulatino alejamiento respecto a los presos sociales. Al tiempo que los primeros ganaron progresivamente prestigio y comprensión en la sociedad y en la opinión pública, los presos sociales se encontraron cada vez más aislados y marginados.

La muerte del dictador y la coronación de su sucesor abrieron un periodo de euforia general a nivel carcelario. Diez días después de la muerte de Franco, el 30 de noviembre de 1975, se decretó un indulto real y el 4 de agosto de 1976 se concedió la amnistía[97] a los presos políticos, que venía impuesta como *conditio sine qua non* para que aceptasen participar en las elecciones generales del 15 de junio de 1977 determinados sectores de la izquierda. El indulto de 1975 generó salidas masivas de las cárceles[98], si bien la desesperanza y el desengaño cundieron entre los presos sociales, los cuales se sintieron marginados respecto a los reos políticos, con quienes compartieron las mazmorras de la dictadura. Mientras que los presos políticos ya estaban en la calle, salvo excepciones[99], la mayoría de los comunes volvieron a encontrarse en el penal, pues tras el indulto no se abolió la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social ni se produjo la esperada reforma del Código Penal.

La Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social implantada en 1970 se consideró una actualización, adaptada a los intereses del régimen franquista, de la antigua Ley de Vagos y Maleantes[100].

97 La amnistía y el indulto son dos conceptos legales diferentes. La amnistía se promueve cuando el Estado decide que lo que había sido delito hasta ese momento, ya no es punible; y en el indulto el delito, por cuya pena se condena al reo, sigue existiendo aunque el Estado perdone una parte o incluso toda la pena.
98 Se concedió el indulto a los implicados en el «Proceso 1001», a los del llamado «caso Matesa» y a 5.655 presos sociales. Véase «Cronología de las revueltas de los presos comunes», *Panóptico*, n.º 1, primer semestre de 2001, pp. 209-224, p. 209.
99 Permanecieron encerrados los presos políticos calificados por la Administración como terroristas, es decir, los que supuestamente habían empleado, para el derrocamiento del anterior sistema político, medios violentos de lucha.
100 La Ley de Vagos y Maleantes se presentó a las Cortes republicanas en

Con ésta la dictadura se apropió de un nuevo instrumento legal de represión sobre aquellas personas o sectores que, sin haber cometido delitos concretos, les resultasen molestos. La ley tuvo rango jurídico y estuvo impregnada, ya en su base, de muchos prejuicios actuales que conformaron, en sus aspectos más reaccionarios, la moral burguesa. Valga como anécdota el texto del juez especial de Peligrosidad y Rehabilitación de Barcelona, artífice principal de la ley:

> *... las fuentes de sus ingresos —de los hippies— son la reventa de drogas, trabajos de artesanía, otros pintan, dibujan, algunos son músicos, pero para ellos no existe el trabajo organizado [...] si trabajan es para vivir, no viven para trabajar.*[101]

A finales de 1975 constatamos en Barcelona la existencia de un movimiento social de barrio solidario con los presos, que censuró a las instituciones y trabajó en torno a la delincuencia. El Centro de Documentación Arran, colaborador de la revista *Panóptico*, entrevistó a miembros activos de los Comités de Apoyo a Presos de los años setenta y ochenta, en el barrio barcelonés de Sants. Estas conversaciones demuestran el contacto que mantuvieron los comités de ayuda a presos franceses y españoles, especialmente catalanes, como también la influencia directa del GIP y de Foucault:

> *Las ideas que corrían eran de Cooper, antiprisiones o Foucault. Publicaban en Francia una cosa que le llamaban GIP, que la recibíamos también nosotros, eran Grupos de Información sobre Prisiones y era parecido a lo que hizo Marx, la encuesta obrera, pero en prisiones. Con ellos estábamos conectados e incluso fuimos a su casa en Francia. Era insólito.*[102]

1933, siendo redactada por Jiménez de Asúa. En 1954 el régimen franquista la reformó con el propósito de incluir a los peligrosos sociales en el marco de la ley, y en 1970 se aprobó la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social.
101 Contraportada, en Sabater y Tomás, A.: *Peligrosidad social y delincuencia*, Barcelona, Nauta, 1972.
102 Colectivo Arran: «Entrevista a miembros activos de los comités de Apo-

El resultado de estos vínculos carcelarios fue la publicación del primer boletín de ex presos de Barcelona, cuyo título no pudo ser más foucaultiano: *¡Quienes no han tenido jamás el «derecho» a la palabra, la toman ya!*. El panfleto, con una tirada de 10.000 a 15.000 ejemplares, se distribuyó de manera gratuita en Barcelona y Madrid, extendiéndose al resto de las capitales. Es evidente el paralelismo entre el opúsculo francés *Intolérable* y la presentación del folleto *¡Quienes!*: «somos un grupo de compañeros que constatando la pobreza de nuestras vidas en la cárcel y/o en la sociedad, creemos que ambas son intolerables»[103].

El «grupo de compañeros» aludido en la presentación de *¡Quienes!* crearon el Colectivo Margen, editando el texto *Sobre la delincuencia*:

> *Publicamos un libro y la revista* Quienes*, sobre el fenómeno, centrándonos en la crítica radical de las prisiones. Cuando se organiza la campaña por la amnistía, ya no era una crítica a la misma, sino que el objetivo era destruir la cárcel [...] Nosotros sacamos a la calle el primer número de* Quienes*, en noviembre de 1976, y eso en aquella época quería decir que hacía un año que lo estábamos elaborando, a finales del 75. Lo de COPEL no lo conocíamos [...], en el colectivo había varios que habían salido de las prisiones.*[104]

yo a Presos en la década de los 70-80», *Panóptico*, n.º 4, segundo semestre de 2002, pp. 207-212, p. 208.

103 «Presentación», en *¡Quienes no han tenido jamás el «derecho» a la palabra, la toman ya!*, n.º 1, noviembre de 1976, p. 1. Se editaron seis números: el primero en noviembre de 1976 y el último, sin especificar el mes, en 1978. Por su parte, en la revista *Ajoblanco* existió una sección dedicada al encierro con el mismo título: «¡Quienes no han tenido jamás el "derecho" a la palabra, la toman ya!». El primer dossier estuvo dedicado al «Desencierro de la locura»: «lo primero que hicimos fue "definirlos", situarlos en una red de psicopatología de la que es difícil de escaparse. Y desde ese momento, pudimos hablar "de ello", pudimos hablar "sobre" ellos. Lo que no hemos podido hacer es hablar "con" ellos». Véase «¡Quienes no han tenido jamás el "derecho" a la palabra, la toman ya!», *Ajoblanco,* n.º 26, octubre de 1977, pp. 50-51.

104 Colectivo Arran: «Entrevista a miembros activos de los Comités de Apoyo a Presos en la década de los 70-80», *Panóptico*, n.º 4, segundo semestre de 2002, pp. 207-212, p. 208.

Asimismo es indiscutible la afinidad del boletín *¡Quiénes!* con el texto de contraportada del folleto *Sobre la delincuencia*: «más allá de un nuevo reformismo, pretendemos contribuir a impulsar el movimiento radical de toma de la palabra —para nombrar lo intolerable— de los distintos sujetos en su espacio dominado: fábrica, barrio, asilo, familia, escuela, cárcel...»[105]. El Colectivo Margen, grupo independiente de la posterior «Coordinadora de Presos en Lucha» (COPEL), inspirado en el opúsculo *Intolérable* del GIP francés se caracterizó por la labor activista en pro de los presos comunes, haciendo suyo el listado de las instituciones contra las que se comprometían a luchar: «son intolerables los tribunales, la bofia, los hospitales, los manicomios, la escuela, el servicio militar, la prensa, la tele, el Estado»[106], con la obviedad de que la primera institución a destruir serían las prisiones.

Y es que, en palabras de Foucault:

> *Esto es lo fascinante de las prisiones, por una vez el poder no se oculta, no se enmascara, se muestra feroz como tiranía en los más ínfimos detalles, cínicamente, y al mismo tiempo es puro, está enteramente «justificado» puesto que puede formularse enteramente en el interior de una moral que enmascara su ejercicio: su brutal tiranía aparece entonces como dominación serena del Bien sobre el Mal, del orden sobre el desorden.*[107]

El nuevo orden burgués había introducido en las cárceles la práctica asidua de domesticación de los individuos, extendida posteriormente al conjunto de la sociedad civil. El Colectivo Margen declaró su particular batalla contra el aparato institucional del poder, haciéndose eco de tácticas de guerrilla no encuadradas dentro

105 «Portada», en Colectivo Margen: *Sobre la delincuencia*, Barcelona, Roselló Impressions, 1977.

106 *Intolérable*, n.º 1, 28 de mayo de 1971, ed. Champ libre, pp. 3-5. Citado por Eribon, D.: «La lección de las tinieblas», en *Michel Foucault*, *obra cit*., pp. 275-292, p. 275. Véase la entrevista de G. Armleder a Michel Foucault: «Je perçois l'intolérable», *Journal de Génève*, cahiers 135, n.º 170, 24-25 de julio de 1971, p. 13 («Percibo lo intolerable»).

107 Foucault, M., Deleuze, G.: «Un diálogo sobre el poder», *El Viejo Topo*, marzo de 1977, n.º 6, pp. 19-23, p. 21.

de los estrechos límites del discurso político tradicional, ya que fueron los propios presos quienes se autoorganizaron y desarrollaron sus métodos de lucha.

En las primeras páginas de *Sobre la delincuencia* localizamos una serie de lecturas recomendadas sobre la cárcel en general, básicamente de Michel Foucault. Entre éstas, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), con la siguiente matización: «no existe traducción al castellano, por el momento. Sería conveniente por el precio del volumen y para aquellos que no dominan el francés realizar la traducción de algunos de sus capítulos cuanto antes»[108]. Se citaba la edición original francesa de 1975, a pesar de que ya existía una edición mexicana de 1976[109], lo cual demuestra que era más accesible el texto en francés que en castellano. De hecho la reseña de Miguel Morey sobre la primera edición de *Vigilar y Castigar* está firmada en marzo de 1979, por tanto no nos sorprende que se agotase a los pocos días de su aparición[110]. En cualquier caso, cabe subrayar tanto la edición de *Vigilar y Castigar* en conexión con los grupos y comités de apoyo a los presos, como las pretensiones más amplias con las que Foucault terminó su obra: «interrumpo aquí este libro que debe servir de fondo histórico a diversos estudios sobre el poder de normalización y la formación del saber en la sociedad moderna»[111].

Mientras que la mayoría de los presos políticos gozaban ya de libertad, los presos sociales habían aprendido que no era suficiente con salir a la calle, por lo que debían de crear mecanismos y garantías para no volver a entrar en la cárcel. Ellos mismos asimilaron que esta tarea tenía que ser obra suya, puesto que su liberación no podía venir de una sociedad opresiva, la misma que los había llevado al delito. A partir de entonces las peticiones de los presos comunes dejaron de caracterizarse por su vaguedad e imprecisión. Desde el

108 Colectivo Margen: *Sobre la delincuencia*, *obra cit.*, pp. 31-32.
109 Foucault, M.: *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976 (traducción de Aurelio Garzón del Camino). Edición original, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975.
110 Morey, M.: «Michel Foucault: *Vigilar y Castigar*», *El Viejo Topo*, n.º 30, marzo de 1979, pp. 63-64.
111 Foucault, M.: *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 12.ª edición, 2000, p. 314.

«Lecturas sobre el tema»: cárcel en general

· Foucault, M: *Surveiller et punir...*, 1975. (No existe traducción al castellano, por el momento). Sería conveniente por el precio del volumen y para aquellos que no dominan el francés realizar la traducción de algunos de sus capítulos cuanto antes.
· Foucault, M.: *Yo, Pierre Riviére...* Tusquets, Barcelona, 1976. (En la edición española se han suprimido los textos de análisis de Foucault y sus colaboradores. En francés se encuentra en Gallimard, París, 1973). Sin duda, Michel Foucault es un autor clave a leer. No vendría mal leer estos textos:
· Deleuze/Foucault: *El Viejo Topo*, 6, marzo, 77, pp. 19-23.
· Foucault: «No al sexo rey», *Triunfo*.
· Foucault: Declaraciones a la revista *Actuel*. En castellano ha sido editado en la obra *Conversaciones con los radicales*, pp. 21-44. (1.ª edición abril del 75. Título original «C'est demain la veille». Traducción de J. Luis López. Editorial Kairós, Barcelona, 1975).

Colectivo Margen: *Sobre la delincuencia*, Barcelona, Roselló Impressions, 1977, pp. 31-32.

exterior recibieron apoyo de la Asociación de Familiares y Amigos de los Presos y Ex-presos (AFAPE); al mismo tiempo en el interior se generó un movimiento de organización que, en el verano de 1976, culminó con la creación de la Coordinadora de Presos en Lucha (COPEL). Ésta consiguió concienciar a buena parte de los reclusos sobre su profunda marginación social y la situación infrahumana en la que vivían en los penales del Estado; y, por supuesto, de la necesidad urgente de organizarse para dejar de actuar de forma aislada.

La COPEL sirvió como plataforma reivindicativa en defensa de los intereses comunes de los presos. Casi todo lo referente a prisiones del Estado se organizó en Carabanchel en torno a una Coordinadora que, poco a poco, se extendió como un movimiento generalizado de protesta con cierta coherencia ideológica, y que estalló en diversos motines como fueron los del 20 de febrero o los del 18 de julio[112] de 1977, en el curso de los cuales se

112 No eligieron el «18 de julio» por su significado histórico sino por ser un día festivo cercano a la apertura de las Cortes democráticas, que debían de

produjeron incendios, crímenes, autolesiones, torturas, fugas inauditas...:

> *El domingo día 20 en la prisión provincial de Madrid, 26 internos de la 3.ª galeria a las 5 de la tarde se cortaron las venas, la barriga y dibersas partes del cuerpo siendo estas distaminadas por el medico como lesiones grabes Y estuvimos asta las 9,30 de la mañana sin ninguna asistencia medica y tirados por los suelos asta que nos sacaron al Hospital. Con los cortes y diversos objetos que injerimos entre los que se encuentran cuchillos y mangos de cuchara, aquí en el Hospital pasamos toda la noche en el suelo con unos colchones y mantas...*[113]

El resplandor rojizo de las cárceles en llamas encandiló a la sociedad conformista, que había dejado de lado y como cosa ajena el inframundo de los presos. Una parte de la población tuvo conocimiento de que dentro de las penitenciarías se cometían tantos o más delitos que en la calle, y que las prisiones no eran instituciones de corrección y reeducación de los cautivos, sino sórdidos antros caracterizados por su brutalidad y corrupción. Y a pesar de las dificultades, las noticias de los motines, luchas, enfrentamientos y represiones posteriores recorrieron la geografía del sufrimiento: Carabanchel, Ocaña, El Dueso, Puerto de Santa María, Segovia, Cáceres, Córdoba, Cartagena, etc.

Los presos tomaron la palabra y la organización COPEL se declaró al margen de cualquier partido político o grupo de presión,

constituirse tras las elecciones generales del 15 de junio de 1977; instancia a la que, según ellos, le correspondía encarar y resolver el problema que les atosigaba. Sobre los incidentes del motín de Carabanchel del 18 de julio de 1977 véase Domingo, X., Arévalo, J. C., Miranda, M. L.: «La rebelión de los presos: ¿por qué estallan las cárceles?», en *Cambio 16*, n.º 295, 1-7 de agosto de 1977, pp. 12-17. En el mismo número, Rico Godoy, C.: «Comunes a la calle, presos también», p. 41; y Ozono '77: «Hacia la libertad de los presos sociales», *Ozono*, año 3, n.º 24, septiembre de 1977, pp. 9-10.

113 Mensaje de los presos comunes de Carabanchel lanzado en una envoltura de chocolate, desde la terraza de la cárcel, el día 21 de febrero de 1977. Véase Fuentes Carrera, P.: «Presos sociales», *Ajoblanco*, n.º 25, septiembre de 1977, pp. 54-55.

con un claro objetivo: llenar un espacio reivindicativo en el que los reclusos fuesen los propios actores de su lucha[114]. Desde las esferas del poder se respondió con contundencia, aunque la fuerte represión policial sirvió para que la COPEL extendiese sus raíces y para que los reclusos la asumiesen como *su* organización y entendieran que su lema, «cambiar es lícito y humano», sólo podía llevarse a cabo recabando la solidaridad de los demás sectores de la sociedad. La Coordinadora logró convertirse en un contrapoder tanto dentro de las prisiones, por el grado de conciencia reivindicativa alcanzado por los propios reclusos, como en la sociedad, por el respaldo y nivel de sensibilidad logrado ante el tema carcelario.

Hasta el motín de Carabanchel, en febrero de 1977, el apoyo a los presos había recaído casi exclusivamente en asociaciones de familiares y ex presos; como reacción a la anterior revuelta se organizó el 3 de marzo de 1977 el primer acto importante de solidaridad fuera de los muros de la cárcel. La jornada se celebró en la Facultad de Ciencias de la Información de Madrid; a ella acudieron unas seiscientas personas y por primera vez se presentó en público un representante de la COPEL. Intervinieron familiares, abogados, ex presos, etc., publicándose un documento en apoyo a la lucha de los presos de Carabanchel, firmado entre otros por José Luis Aranguren, Agustín García Calvo, Rafael Sánchez Ferlosio y Fernando Savater. De este encuentro surgió la iniciativa de crear un grupo autónomo de información denominado Asociación para el Estudio de los Problemas de los Presos (AEPP), embrión de los «Comités de Apoyo a COPEL», conscientes de que el movimiento no podía triunfar sin apoyos en el exterior. Otros, en cambio, optaron por la acción directa como fue el caso del Frente para la Destrucción de las Cárceles (FDC).

114 Las reivindicaciones fundamentales de la Copel fueron la Reforma del Código Penal y la Ley de Enjuiciamiento Criminal; la abolición de las jurisdicciones especiales; la abolición del reglamento de prisiones y demás instituciones penitenciarias franquistas; la depuración de jueces, magistrados, fiscales, policías y funcionarios franquistas, así como amplias mejoras en las condiciones de vida en las prisiones. Véase Comité Pro-Presos de CNT: «La Copel: el detonante de los presos comunes», *Bicicleta. Revista de Comunicaciones Libertarias*, año 1, n.º 1, noviembre de 1977, pp. 36-39.

Las asociaciones de apoyo a los presos no tardaron en divulgar dos nuevos panfletos de carácter carcelario: *Solidaridad con los presos*, publicada por el Colectivo Copel en Lucha, cuyo boletín a su vez difundió la Asociación de Familiares y Amigos de los Presos y Ex-presos (AFAPE), y *Mano solidaria*, auxiliada por el movimiento ciudadano «Ayuda y defensa de los Derechos Humanos de los presos y ex-presos comunes»[115].

Frente al silencio mayoritario de los partidos políticos de izquierda respecto a la lucha carcelaria, incluido el PCE, cabe subrayar la solidaridad que encontraron los reclusos sociales por parte del mundo universitario y de algunos intelectuales. La asociación Cultura y Derecho de la Universidad Complutense de Madrid organizó la «Primera Semana de Solidaridad con los presos comunes»[116]. El motivo de su celebración no fue otro que el grave problema de marginación y de explotación social que engendraba la persistencia del sistema penitenciario y la cárcel como institución. Las conferencias e intervenciones de los participantes se publicaron en la obra colectiva *El preso común en España*, cuyos autores renunciaron a los derechos económicos de la edición a favor de los presos comunes. Entre éstos citamos a Agustín García Calvo, Fernando Savater, Carlos García Valdés, futuro director general de Instituciones Penitenciarias, Jesús Aguirre, Burgos Pérez y Octavio de Toledo[117].

En el mismo año 1977 se celebró en Madrid la «Semana contra la Ley de Peligrosidad Social», organizada por la Coordinadora de Grupos Marginados. Según la presentación editorial de *Cuadernos para el diálogo*, en la entrevista que realizó Manuel Osorio a Michel Foucault, titulada «El poder, una bestia magnífica», las jornadas contaron con un invitado de lujo, el propio filósofo francés[118].

115 Para consultar las asociaciones de apoyo a presos y la publicación de los nuevos panfletos durante el mes de abril de 1977 véase *¡Quiénes...!*, n.º 3, marzo-abril de 1977, y *¡Quiénes...!*, n.º 4, junio-julio de 1977, respectivamente.

116 Jornadas celebradas del 21 al 25 de marzo de 1977 en la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, organizadas por la asociación Cultura y Derecho que presidía F. J. Álvarez García.

117 Savater, F., Berdugo, I., Barreiro, A. J., Navarro, W. G., Burgos Pérez, R., García Valdés, C., Silva Nicolás, A .I. Aguirre, J., Octavio de Toledo, E., Ramos, L. R., Calviño Iglesias, J. M.ª, García Calvo, A. (nota previa de F. J. Álvarez García, pp. 7-8): *El preso común en España*, Madrid, Ediciones de la Torre, 1977.

De los autores mencionados, cabe subrayar la influencia de *Vigilar y Castigar* en Fernando Savater, quien calificó la cárcel de encierro vigilado y productivo, denunciando la aparente paradoja de la producción de la delincuencia en las cárceles españolas[119]:

> *La afirmación de que la prisión fracasa en su propósito de reducir los crímenes, hay que sustituirla quizá por la hipótesis de que la prisión ha logrado muy bien producir la delincuencia, tipo especificado, forma política o económicamente menos peligrosa —en el límite utilizable— de ilegalismo; producir los delincuentes, medio aparentemente marginado pero centralmente controlado; producir el delincuente como sujeto patologizado. El éxito de la prisión: en las luchas en torno de la ley y de los ilegalismos, especificar una «delincuencia».*[120]

La ley originó necesariamente la ilegalidad y a su vez la delincuencia, es decir, la delincuencia es el pago que la ilegalidad tributa a la ley para conservar la desigualdad. Desde esta premisa, Fernando Savater exigió la abolición de la cárcel que identificó como fábrica definitoria de la delincuencia. Aunque los presos eran rehenes de la desigualdad económica, se justificó el encierro con la noción psiquiátrica de «normalidad», considerados por tanto como elementos asociales y sujetos improductivos y agresivos[121].

Según la lectura antiautoritaria de Savater el objetivo final del movimiento carcelario no podía ser otro que la destrucción de la cárcel, por ser ésta la más brutal defensa del Sistema contra el que ataca sus normas. El autor de *Vigilar y Castigar* demostró, ante la

118 Véase dicha presentación, en Osorio, M.: «El poder, una bestia magnífica», *Cuadernos para el diálogo*, n.º 238, 19 de noviembre de 1977, pp. 19-25.

119 Savater, F.: «Por la abolición de la cárcel», en VV. AA.: *El preso común en España*, *obra cit.*, pp. 9-14.

120 Foucault, M.: *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*, *obra cit.*, p. 282.

121 Savater, F.: «Lección socio-política de la mazmorra», *El Viejo Topo*, n.º 13, octubre de 1977, pp. 34-35.

pregunta sobre el fracaso o el éxito de la prisión, que la cárcel moderna producía y reproducía una auténtica «fábrica de delincuentes», con una notoria paradoja: si el Estado liberal mantenía profesionales de la delincuencia, ¿qué motivo oculto hacía perdurar el modelo carcelario?[122] Para Foucault si no existiera la delincuencia habría que inventarla, de lo contrario la presencia de la policía no tendría el grado de legitimidad institucional que posee como aparato necesario para garantizar la paz social:

> *La delincuencia era demasiado útil para que pudiera soñarse algo tan tonto y tan peligroso como una sociedad sin delincuencia. Si no hay delincuencia, no hay policía.*[123]

Conviene aclarar que Foucault resaltó el papel político y económico del delincuente fabricado en la cárcel; en cambio,

> *... no abogó por la demolición de las cárceles, simplemente se limitó a demostrar que no servían para aquello que decían servir y desveló sus funciones sociales, poniendo de relieve las condiciones socio-históricas que hicieron posible la emergencia de esos baluartes del orden establecido.*[124]

Por su parte, el letrado del Ministerio de Justicia, Francisco Bueno Arús, no lograba entender la posición de Foucault, Savater y Salvador Sagaseta respecto a la supresión de las cárceles: «se ha dicho que las prisiones son exclusivamente una institución burgue-

122 Véase Serrano González, A.: «Una historia política de la verdad», en *Herculine Barbin llamada Alexina B*, Madrid, Revolución, 1985, pp. 159-181 (traducción de Antonio Serrano y Ana Canellas).
123 Foucault, M.: «Los juegos del poder», en Grisoni, D. (comp.): *Políticas de la filosofía*, *obra cit.*, pp. 176-199, p. 189. También véase Foucault, M.: «Sobre la justicia popular. Debate con los maos», en *Microfísica del poder*, *obra cit.*, pp. 45-75. Debate de Foucault con Pierre Victor, seudónimo del líder maoísta Benny Lévy, y Philiphe Gavi, sobre el proyecto de formar un tribunal para juzgar a la policía. Edición original, «Sur la justicie populaire. Débat avec les maos», *Les Temps Modernes*, n.º 310 bis, 27 de mayo de 1972, pp. 335-366.
124 Álvarez-Uría, F.: «Sociologías de la cárcel», *Archipiélago*, n.º 3, 1989, pp. 83-97, p. 94.

sa de sometimiento de las personas rebeldes al sistema, cuya pretendida finalidad reformadora no es sino un propósito de asimilación por la destrucción de la personalidad, y que, por lo tanto, deben ser radicalmente suprimidas»[125]. Ya hemos mencionado la diferencia fundamental sobre la abolición de la prisión en Foucault y Savater, por lo tanto más ininteligible resulta la referencia del letrado a un texto tan crudo como *La angustia sexual en las prisiones*, escrito por un ex preso y exiliado político con la pretensión de denunciar la problemática sexual de la población reclusa, y basado en la metodología del materialismo histórico[126].

Desde la filosofía del derecho, Antonio Serrano González reflexionó sobre la instrumentalización política que hizo la burguesía de la prisión, la policía y los tribunales. Ésta se debió más a la protección de sus riquezas que al temor a delincuentes, locos y revolucionarios, por lo que sus propios intereses impulsaron los ilegalismos de derecho: fraudes, evasiones fiscales..., y por el contrario, castigaron los ilegalismos de bienes como los atentados contra la propiedad y los pequeños hurtos[127]. No se trataba de prescindir de los ilegalismos sino de gestionarlos y normalizarlos como una estrategia de dominación, seguridad y estabilidad del orden social burgués. Como consecuencia, en las sociedades democráticas los ilegalismos se convirtieron en una práctica común de control social.

Los últimos meses de 1977 fueron realmente tensos para las prisiones españolas. El primer Gobierno democrático presidido por

125 Bueno Arús, F.: «Las prisiones españolas desde la guerra civil hasta nuestros días. Evolución, situación actual y reformas necesarias», *Historia 16*, extra VII, «Cárceles en España: cinco siglos de horror», octubre de 1978, pp. 113-136, p. 136. En una nota a pie de página el Letrado citaba a los siguientes autores y obras, Foucault, M.: *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), Savater, F.: «Lección socio-política de la mazmorra» (1977) y Sagaseta, S.: *La angustia sexual en las prisiones* (1978).
126 Bandrés, J. M.ª: «Prólogo», en Sagaseta, S.: *La angustia sexual en las prisiones*, Madrid, Ediciones de la Torre, 1978, pp. 11-16.
127 Sobre los ilegalismos consultar, «El fracaso de la prisión: la gestión de los ilegalismos», en Serrano González, A.: *Michel Foucault. Sujeto, Derecho, Poder*, *obra cit.*, pp. 133-141; Varela, J., Álvarez-Uría, F.: «Marginados. De la sociología de la desviación a las nuevas políticas de control social», en Máiz, R.: (Compilador): *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, pp. 97-114.

Adolfo Suárez aprobó el 14 de octubre el Proyecto de Amnistía Política, haciendo caso omiso a los presos sociales:

> *La COPEL considera que como marginados sociales y por haber sido juzgados y condenados impunemente por unas leyes injustas y unos tribunales de justicia discriminatorios, represivos y abiertamente fascistas, tenemos derecho a la concesión de una amnistía general que suponga la igualdad de oportunidades para participar en la constitución de un sistema social más justo.*[128]

Un mes más tarde la COPEL advertía de la situación desesperada de los reclusos, elevando el tono de sus amenazas:

> *Hemos enviado un montón de cartas al Rey, a Suárez, a los ministros y los políticos, pero no se hace nada. Hemos hecho denuncias, pero es casi inútil [...] No le vemos salida. Estamos dispuestos a quemar todas las cárceles. Barcelona sólo ha sido el principio. Allá donde haya COPEL, si no conceden el indulto antes de Navidad, arderá todo, seguirá habiendo hombres que se tiren de los tejados gritando libertad. La consigna es: o indulto o arrasar todas las cárceles antes de enero.*[129]

La protesta no se hizo esperar, en el interior de las prisiones el motín de la cárcel Modelo de Barcelona reactivó de nuevo la problemática de los presos sociales. En el resto del Estado se extendieron las huelgas de hambre, los intentos de suicidios colectivos, las fugas inauditas; los reclusos atentaron contra sí mismos, la mayoría de las veces cortándose las venas de los brazos o ingiriendo increíbles objetos como llaves, hojillas de afeitar, clavos, piedras, trozos de hierro... ¡incluso grifos![130] A estas alturas del conflicto, la opi-

128 Comité Pro-Presos de CNT: «La Copel: el detonante de los presos comunes», *Bicicleta. Revista de Comunicaciones Libertarias*, año 1, n.º 1, noviembre de 1977, pp. 36-39, p. 38.
129 «O indulto o arrasamos las cárceles», *Ajoblanco*, n.º 28, diciembre de 1977, pp. 4-6, p. 6 (entrevista a «J», uno de los creadores de COPEL en Barcelona).
130 Sobre la situación de las cárceles en los años de la Transición política véase Fontrodona, M.: *Cárceles en llamas*, Barcelona, Bruguera, 1978, y Núñez, C., González, J.: *Los presos*, Barcelona, Dopesa, 1977.

Sobre la reforma penitenciaria de las cárceles

El *Panóptico* de Bentham ha entrado en España en épocas liberales y de reforma de las cárceles [...] La cárcel es un laboratorio de las conductas. Opaca por fuera, custodiada por gruesos muros como una fortaleza, es sin embargo transparente para criminólogos, pedagogos, médicos, psiquiatras, penalistas, policías, reeducadores de todo tipo... que pueden ensayar en ella impunemente sus técnicas de control, desde la terapia de conducta hasta las más sutiles manipulaciones destinadas a corregir al criminal [...]. En su lógica se inscribe la actual reforma penitenciaria, el nuevo código penal, el cambio de imagen de la policía, los crímenes innumerables de la paz. Constituye pues una utopía liberal del siglo XVIII que los políticos de hoy pretenden hacer realidad. Conocerla es crear la posibilidad de fabricar armas para combatirla.

Texto de contraportada en J. Bentham: *El Panóptico*, Madrid, La Piqueta, 1979, 2.ª edición, 1989. Traducción de Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela.

nión pública ya sospechaba que no se trataba de rebeliones aisladas sino de un plan general que se desarrolló según unas directrices inflexibles. Día tras día los medios de comunicación, básicamente los periódicos, siguieron recogiendo en sus páginas la tragedia en las cárceles. En estas circunstancias, en noviembre de 1977, el Senado acordó investigar las cárceles del Estado. Para esta delicada misión constituyó una comisión compuesta por todos los partidos con representación parlamentaria.

El grado de violencia y conflictividad siguió aumentando de manera paulatina, alcanzando su momento culminante con el asesinato del recluso Agustín Rueda Sierra[131]. Este suceso precipitó, unos días más tarde, el atentado contra el director general de Instituciones Penitenciarias, Jesús Haddad Blanco[132], atentado interpre-

131 Agustín Rueda Sierra murió el 14 de marzo de 1978 en la cárcel de Carabanchel, como consecuencia de una paliza propinada por varios funcionarios, a raíz del descubrimiento de un túnel.
132 A Jesús Haddad Blanco lo asesinaron a balazos frente a su propio domicilio. El atentado lo realizó el Grupo Revolucionario Antifascista Primero de Octubre (GRAPO), aunque también fue reivindicado por los Grupos Autónomos de Apoyo a Presos en Lucha (GAPEL), considerados como grupos

tado oficialmente como un intento de entorpecer el proceso de reforma. Tras la muerte del iniciador del Anteproyecto de Ley General Penitenciaria, el día 30 del mismo mes de marzo, Carlos García Valdés asumió la Dirección General de Instituciones Penitenciarias[133]. El Gobierno, las instituciones y el mismo Parlamento rechazaron definitivamente el indulto, al ofrecer como alternativa una reforma dirigida por un especialista en temas penitenciarios y políticamente independiente.

Los senadores Lluís Maria Xirinacs y Juan María Bandrés promovieron un Proyecto de Ley de Indulto General para presos sociales, intento que en principio fue apoyado por diferentes partidos políticos, pero que pronto chocó con el acuerdo de los partidos mayoritarios, UCD y PSOE, favorables a una reforma penitenciaria pero no a la libertad de los presos. Finalmente el proyecto fue rechazado por la práctica totalidad del Senado español, incluido el PCE de Santiago Carrillo.

La teoría marxista relegó a un segundo plano los estudios carcelarios, por entender que el eje de las relaciones de dominación se encontraba en las relaciones capitalistas de explotación. Desde esta perspectiva, las cárceles eran instrumentos represivos controlados por el Estado para perpetuar la posición de subordinados de las clases oprimidas. El marxismo, al menos en su interpretación vulgar, entendió la prisión como una derivación subsidiaria de circunstancias económicas determinantes; en cambio, los pensadores anarquistas mostraron más interés por los espacios sociales de encierro y confinamiento como las cárceles, que según Kropotkin «son universidades del crimen mantenidas por el Estado»[134].

En el caso español, resulta llamativo el escaso compromiso de los partidos políticos marxistas respecto a los presos comunes, proba-

armados de la COPEL. Véase *Historia 16*, extra VII: «Cárceles en España: cinco siglos de horror», octubre de 1978, pp. 113-136.

133 Carlos García Valdés, era un joven profesor de inequívoca trayectoria democrática, expulsado de la Universidad durante el franquismo e inhabilitado para ejercer su profesión de abogado. Desde el punto de vista editorial vinculado a la publicación demócrata-cristiana *Cuadernos para el diálogo*.

134 Kropotkin, P.: *Las prisiones*, Barcelona, Pequeña Biblioteca Calamus, 1977. En esta obra, escrita en 1886, Kropotkin relata sus experiencias en las cárceles de Rusia y Francia.

blemente porque la mayoría de los marxistas de cátedra —algunos de ellos ex presos políticos— se hallaban ya fuera de las cárceles. Sin embargo, organizaciones ciudadanas y de solidaridad con los presos y ex presos sociales encontraron una punta de lanza en *Vigilar y Castigar*, un apoyo decisivo en la lucha para la transformación tanto de la institución carcelaria como de las relaciones sociales que engendraba. En este sentido, el Colectivo Margen contrastó los novedosos planteamientos foucaultianos con algunos conceptos clásicos del marxismo. Para éste la lucha de clases se centró en la explotación económica, mientras que Foucault muestra como la presencia del poder en la sociedad disciplinaria es una relación social, por tanto el poder se ejerce más que se posee, no es tanto una propiedad como una estrategia. Este análisis funcional no niega la existencia de la lucha de clases, sino que construye un escenario completamente distinto con otros paisajes y personajes. La teoría foucaultiana incidió más en los aspectos de dominación que en los de explotación, aunque no se trataba de sustituir la explotación económica por una dominación política ni de cambiar un poder por otro. Más bien se pretendía destruir el poder, es decir, la dominación de unos sobre otros, y en este proceso de aniquilamiento, combatir el mínimo atisbo de poder como mecanismo reproductor de la sociedad autoritaria[135]. Con estos presupuestos, el Colectivo Margen justificó su visión ácrata del poder, valiéndose de un Foucault ajustado al pensamiento libertario, que soportó cierta deformación en el uso del lenguaje, sin que esto resultase nefasto. Donde el genealogista de la prisión escribió relaciones de poder, dominación, estrategias, tácticas, relaciones sociales..., ellos hablaron de Poder, Estado, Sistema, Control, etc. Estos conceptos, la mayoría de las veces escritos con mayúsculas, adecuados a connotaciones diferentes hacían perenne la sociedad autoritaria que presentaba a la novedosa *ideología democrática* como una alternativa a la dictadura, lo cual significaba un grave error puesto que la dictadura y la democracia resultaban ser dos formas distintas de la misma *dictadura del capital*[136].

135 Véase Colectivo Margen: *Sobre la delincuencia*, *obra cit.*

136 Boldú F.: «C.O.P.E.L., una denuncia de la sociedad represiva», *Ajoblanco*, n.º 20, abril de 1977, p. 35.

Según el Colectivo Margen, el capitalismo mantenía el encierro como pena privilegiada por tres razones fundamentales: desde el punto de vista judicial, la cárcel se consideraba un castigo ejemplar; la moral burguesa justificaba la institución carcelaria por su capacidad para transformar a los individuos, para «redimirlos», aunque los anulase como personas; y desde una perspectiva económica, la cárcel medía el castigo como un salario en función del comportamiento del recluso. De hecho, el trabajo —lejos de servir para enseñar un oficio o reeducar a los internos— era considerado un derecho de los reclusos que les permitía reducir la pena de prisión, siendo manipulados por la misma lógica del capital existente al otro lado de los muros, en tanto que parte de la sociedad:

> *Por eso también es natural que los partidos políticos progresistas no hayan soñado siquiera en abolir las cárceles, puesto que tampoco han pensado nunca en abolir los cuarteles, las escuelas, las fábricas, las oficinas y el resto de las maquinarias con las que nos tritura el tiempo.*[137]

El Senado aprobó el 24 de mayo de 1978 la reforma carcelaria que significó una auténtica denuncia del sistema penitenciario[138]. La defensa del dictamen de la Comisión Especial Investigadora sobre la situación de las cárceles estuvo a cargo de Juan María Bandrés. La emotiva intervención del senador de Euskadiko Ezquerra, inspirada en *Vigilar y Castigar*, se convirtió en un alegato contra las cárceles, para sorpresa del resto de los representantes políticos:

> *He aquí señores la utopía que os presentamos [...] Sé que hay quienes temen la desaparición radical de las prisiones. Sin embargo hay escuelas abolicionistas y estas escuelas son legítimas. No se trata de pasar de una sociedad autoritaria y jerarquizada a la más absoluta anarquía [...] No hay que temer el progreso. Ni siquiera en este punto tan delicado de la respuesta social a la vulneración de la ley penal. Michel Foucault ha escrito en 1975: «quizá nos dan hoy vergüenza nuestras prisiones. El siglo XIX se sentía orgulloso de las fortalezas que construía para que sirvieran de cárceles en los límites y a veces en el corazón de las ciudades. Le encantaba esta nueva benignidad que reemplazaba los patíbulos. Se maravillaba de no castigar los cuerpos y de saber corregir en adelante las almas. Aquellos muros, aquellos cerrojos, aquellas celdas representaban una verdadera empresa de reforma social».*[139]

137 Savater, F.: «Por la abolición de la cárcel», en VV. AA.: *El preso común en España*, *obra cit.*, pp. 9-14, p. 11.
138 El Senado aprobó la Reforma por 142 votos a favor y 9 abstenciones. Para consultar los principios doctrinales de la Reforma Penitenciaria véase Sagaseta, S.: *La angustia sexual en las prisiones*, *obra cit.*, pp. 155-173.

Fernando Savater y la COPEL

Yo seguía obsesionado por las cárceles y por los frecuentes casos de malos tratos o torturas que en ellas se daban. En mis viajes a París me había informado de la lucha contra las instituciones penitenciarias tradicionales que allí encabezaba Michel Foucault, a quien había escuchado en algunas ocasiones en el Collège de France. Intenté promover algo parecido en España, me temo que con más retórica doctrinal que eficacia pragmática. Así me incorporé a la COPEL, Cooperativa *[sic]* de Presos en Lucha, formada por los más conscientes de los propios reclusos y por varios abogados de coraje admirable, como Gonzalo Martínez de Fresneda, Manuel Martínez Rodero, Ventura Pérez Mariño, Fernando Salas o José Mari Mohedano.

F.Savater: *Mira por dónde. Autobiografía razonada*, Madrid, Taurus, 2003, pp. 279-280.

Desde otra arena política nos sorprende la controvertida influencia de la obra foucaultiana en el director general de Prisiones, Carlos García Valdés. En sus estudios penitenciarios sobre el nacimiento y desarrollo histórico de la sanción carcelaria distinguió tres épocas básicas que componían la historia del castigo: la primera se extendía hasta finales del siglo XVI, denominada cárcel de custodia

139 Extracto del discurso de Juan María Bandrés ante el pleno del Senado. Citado por Lurra: *Rebelión en las cárceles*, Donostia, Publicaciones Hordago, Edita Lur, 1978, pp. 277-278.

o lugar donde se retenía a los procesados en espera de juicio y posterior condena. El segundo periodo, a partir del siglo XVII hasta muy entrada la segunda mitad del siglo XX, en el que apareció la prisión como pena, que es el nombre que recibió la privación de libertad; y por último, la crisis de la prisión entendida como fracaso del sistema de encierro clásico y como búsqueda de nuevas soluciones político-criminales[140].

Por lo que se refiere a la mutación entre la cárcel de custodia y la prisión como pena, el abogado penitenciario enumeró básicamente tres razones. La primera, de política criminal, responde a la crisis del feudalismo, al desarrollo de la vida urbana y a las asoladoras guerras que trajeron como consecuencia la pobreza y la mendicidad; una segunda razón, la penológica, sería el innegable desprestigio que empezó a tener la pena de muerte, produciéndose la ruptura en el siglo XVIII. Y un tercer motivo, de clara finalidad sociopolítica, sería vincular el internamiento a un imperativo de trabajo que condenaba el ocio, y al que se añadió la utilidad de hacer producir a los encerrados para la obtención de beneficios que sirviesen a la prosperidad general. El Estado aparecía así, según las investigaciones de Foucault, como una maquinaria que reprimía creando delincuencia, y cuya misión social de dominio y explotación se resumía en la idea de vigilancia y control que sustituyó el castigo. Como consecuencia, el Estado en épocas de desempleo alcanzó un doble objetivo político-económico: prever desórdenes y revueltas, y disponer de una mano de obra dócil y barata en las cárceles y manicomios.

Carlos García Valdés reconoció la aportación de la tesis foucaultiana, aunque calificó el planteamiento político-económico de reduccionista, pues, junto con el modelo panóptico de vigilancia, «no servían para razonar por sí solos el trascendente momento histórico del nacimiento de la pena privativa de libertad, pues olvidaban que, por su lado, el humanismo cristiano y la ética calvinista tenían campo de proyección en el tema»[141].

140 García Valdés, C.: *Hombres y cárceles. Historia y crisis de la privación de libertad*, *obra cit.* También en «Cárceles y Derechos Humanos», *Cuadernos para el Diálogo*, extra, diciembre de 1975-enero de 1976, pp. 70-72.

141 García Valdés, C.: *Introducción a la penología*, Madrid, Publicaciones del Instituto de Criminología, Universidad Complutense de Madrid, 1981, p. 78. Según nota del autor, parte de estas ideas se publicaron en el diario *El País*, con el título «La Reforma de la prisión: Historia y Filosofía».

En la práctica el flamante director general de Prisiones redactó una serie de circulares encaminadas a establecer una nueva orientación en el sistema penitenciario[142]. La COPEL respondió con unos polémicos comunicados en los que denunciaba la situación represiva de todos los presidios, encubierta por la nueva Reforma Penitenciaria que se resumía en mejores cárceles y mayor justicia democrática. A su vez el nuevo responsable de las penitenciarías fue acusado de dividir y desacreditar a los miembros de la Coordinadora de Presos en Lucha[143].

Es evidente que la COPEL no era ni podía ser un movimiento uniforme y homogéneo, puesto que sus formas de lucha dependían de los diferentes grupos de reclusos organizados en cada cárcel, pudiéndose constatar la existencia de un sector reformista próximo al diálogo y otro mucho más radical. Como muestra de la división de los reclusos citamos el manifiesto del Colectivo Margen, cuyo título no necesita comentarios: «Crítica a C.O.P.E.L.», publicado en el último *¡Quiénes!*[144]. Estas circunstancias facilitaron que la Administración y los medios de comunicación calificasen a la Coordinadora de confusa y ambigua, acusaciones de las que difícilmente pudieron defenderse o protegerse, incluida la recriminación de haberse involucrado en el coqueteo político o en el juego de sindicato de presos, y como tal «ya no coordinaba, sino que dirigía, ya no alentaba las luchas, las programaba»[145].

142 La fecha de las circulares fueron el 13 de abril, el 21 de abril, el 9 de mayo, el 29 de mayo y el 6 de junio de 1978. Sobre su contenido y el Anteproyecto véase Bueno Arús, F.: «Las prisiones españolas desde la guerra civil hasta nuestros días. Evolución, situación actual y reformas necesarias», *Historia 16*, extra VII, «Cárceles en España: cinco siglos de horror», octubre de 1978, pp. 113-138.

143 COPEL: «La cogestión es un camelo», *Ajoblanco*, n.º 38, octubre de 1978, pp. 10-14.

144 Colectivo Margen: «Crítica a C.O.P.E.L.», *¡Quiénes no han tenido jamás el «derecho» a la(s) palabra(s), la(s) toman ya!*, n.º 6, 1978, p. 4 (en este último Boletín sólo aparece el año de publicación, sin especificar el mes).

145 García, J.: «Prisiones y COPEL», *Ajoblanco,* n.º 42, febrero de 1979, pp. 33-39.

La Reforma Penitenciara y Carlos García Valdés suscitaron, dentro del planeta Foucault, las objeciones de Fernando Álvarez-Uría, Miguel Morey y María Jesús Miranda. Ésta firmó la introducción a la edición castellana de *El Panóptico* de Jeremy Bentham[146], en cuyo prólogo, «El ojo del poder», Foucault comentaba la importancia y significación histórica del panóptico. El profesor Lamo de Espinosa destacó el «magnífico prólogo de Michel Foucault», por su contribución esclarecedora ante el fracaso de la reforma carcelaria: «obra que presuntamente ayudará a desentrañar el misterio de trescientos años de casi inútiles reformas de las prisiones»[147]. Asimismo se quejaba del «título equivocado» que llevaba el texto de María Jesús Miranda, «Bentham en España», porque más bien se trataba de un comentario agudo de *El Panóptico*.

La socióloga cuestionaba cómo se podía elaborar un proyecto de reforma penitenciaria mientras ardían las cárceles. Calificó la reforma de irrisoria en la «sociedad del mercado y la democracia», cuya única pretensión consistía en modernizar las cárceles según las siguientes propuestas: sustitución de muros y cadenas por una mayor vigilancia; la limpieza como obsesión de la sociedad capitalista; actualización de la tecnología pública administrativa; la progresiva extensión de psicoterapias; y el logro de hacer a los presos más propietarios, gracias a un número de la seguridad social o la supuesta cercanía de la enseñanza a distancia. Por el contrario, la sociedad burguesa en nombre del humanismo prohibió la sexualidad a los reclusos, restringió su alimentación, los premió con trabajos forzados y los privó de luz y aire: «el cerebro ya no debía pensar, ni la lengua hablar, ni digerir el estómago, ni gozar el sexo»[148]. Para María Jesús Miranda era inadmisible el afán de García Valdés por aplicar el Panóptico, quien coreó con Bentham «que privar al hombre de libertad no era arrojarle a una cloaca».

146 Bentham, J.: *El panóptico*, Madrid, La Piqueta, 1979 (traducción de Ramón Salas), 2.ª edición, 1989.
147 Lamo de Espinosa, E.: «Jeremías Bentham: el Panóptico», *Revista de Occidente*, n.º 1, abril-junio de 1980, pp. 203-204.
148 Miranda, M.ª J.: «Bentham en España», en Bentham, J.: *El panóptico*, *obra cit.*, pp. 129-145.

Con cierta ironía Fernando Álvarez-Uría bautizó al director de Instituciones Penitenciaras como «el hijo póstumo del liberal Bentham», por su pretensión de hacer cárceles científicas basadas en el dogmatismo de un buen reformador social, porque «la reforma que conserva es siempre preferible a la abolición que destruye» y, por tanto, había que «conservar corrigiendo». Álvarez-Uría reprochó a los liberales españoles su declarado fervor por la maquinaria panóptica sin haber leído previamente la obra de Bentham, recordando a los supuestos marxistas que el mismo Marx calificó al filósofo utilitarista de «genio de la estupidez burguesa», y al Panóptico de «oráculo seco, pedantesco y charlatanesco del sentido común burgués del siglo XIX»[149].

La Reforma Penitenciaria estuvo marcada por unos precisos límites y unas tímidas remodelaciones penales, siendo la causa fundamental «de las ambigüedades e "incomprensiones mutuas" entre la COPEL y García Valdés», que no podía comprender el alcance de la Coordinadora contra el poder burgués penitenciario, «de índole semejante, por ejemplo, al CAP francés, y que apuntaba a la desaparición del encierro penal»[150].

Conviene recordar que una vez disuelto, de manera voluntaria, el Grupo de Información sobre las Prisiones, en 1972, se constituyó en Francia la Asociación para la Defensa de los Derechos de los Detenidos y también se creó el Comité de Acción de Presos (CAP), contando en sus acciones con el apoyo efectivo de Foucault, Deleuze y Mauriac. El CAP lo dirigió el ex recluso Serge Livrozet que escribió *De la prisión a la revuelta* y cuyo prefacio firmó el filósofo francés:

> *El libro de Serge Livrozet forma parte de este movimiento que, desde hace años, recorre los centros penitenciarios. No pretendo decir que «representa» lo que piensa la totalidad de los reclusos, o incluso obligatoriamente la mayoría. Sólo digo que constituye un elemento de esta lucha; que ha surgido de ella y*

149 Álvarez-Uría, F.: «De la policía de la pobreza a las cárceles del alma», *El Basilisco*, n.º 8, julio-diciembre de 1979, pp. 64-71.
150 Morey, M.: «Foucault: *Vigilar y Castigar*», *El Viejo Topo*, n.º 30, marzo de 1979, pp. 63-64, p. 64.

que desempeñará un papel. Representa la expresión individual y poderosa de una experiencia y de un concepto populares determinados de la ley y de la ilegalidad. Una filosofía del pueblo.[151]

Al tiempo que las Cortes aprobaron la Ley Orgánica General Penitenciaria, el 26 de septiembre de 1979, ocurrieron lamentables sucesos en la cárcel de máxima seguridad de Herrera de la Mancha[152]. Los acontecimientos mostraron una vez más el rostro gélido de la tortura y de los malos tratos en las cárceles del Estado, incidente que cayó como un jarro de agua fría en el proceso de reforma penitenciaria y en la Transición democrática. Para Gonzalo Martínez-Fresneda, abogado denunciante de los malos tratos en la prisión de Herrera de la Mancha, García Valdés no consiguió «reformar nada», no tolerando ninguna objeción ni investigación sobre el escándalo de Herrera de la Mancha, «e incluso se desmadró, ya que reaccionó violentamente, casi con histeria»[153].

Dos meses más tarde, el 25 de noviembre de 1979, dimitió de su cargo como director general de Instituciones Penitenciarias, motivo suficiente para pensar que García Valdés fue utilizado por la Administración para terminar con el conflicto de las prisiones. Obviamente, a pesar de que dentro de las cárceles continuaron los malos tratos, se hizo muy difícil el análisis de la vida carcelaria más allá del espejismo de la Ley de Reforma, aunque fueron muchos los sectores querellantes que, con su testimonio y a fuerza de denuncias, consiguieron por fin que los medios de comunicación se hiciesen eco de los suplicios de las celdas. Por vez primera en la vida democrática de nuestro país, el fiscal de Ciudad Real redactó un informe en el que fueron juzgados los malos tratos a presidiarios, en concreto a los reclusos de la prisión de Herrera de la Mancha[154].

151 Foucault, M.: «Préface», en Livrozet, S.: *De la prison à la révolte*, París, Mercure de France, 1973, pp. 7-14, p. 14.
152 Revuelta, M.: *Herrera de la Mancha. Una historia ejemplar*, Madrid, La Piqueta-Queimada, 1980.
153 Moreno Ruiz, J. L.: «Cárcel de Herrera. La Mancha Democrática». Entrevista a Gonzalo Martínez-Fresneda, *Ajoblanco*, n.º 53, marzo de 1980, pp. 11-15, p. 12.
154 Véase Documento I: «Resumen de los sucesos de Herrera de la Mancha, según el fiscal de Ciudad Real, 20 de julio de 1982», en Martínez-Fresneda, G., Savater, F.: *Teoría y presencia de la tortura en España*, Barcelona, Anagrama, 1982, pp. 77-84. Este informe del fiscal se publicó en la primera plana de *El País*, y más tarde en otras revistas especializadas.

El ascenso de la burguesía al poder político y su empeño por controlar el poder económico, a finales del siglo XVIII, contribuyó en gran medida al desarrollo de nuevos sistemas disciplinarios para vigilar a los locos y delincuentes. En estas circunstancias se eligió el panóptico como modelo, forma elemental de control que posibilitaba, además, la práctica de la domesticación de los individuos, como consecuencia del binomio ley-norma. Si la ley marcó los límites del poder, la disciplina aseguró entre nosotros el ejercicio de la norma y del poder, herramientas «que permiten el control social minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas, y que les imponen una relación de docilidad-utilidad»[155]. El principio básico del panóptico, torre central desde la cual se vigila, cada recluso sin ser visto, llevó a hacer creer que el castigo físico se había sustituido por un ángel guardián y espectador:

No hay necesidad de armas, de violencias físicas, de coacciones materiales. Basta una mirada. Una mirada que vigile, y que cada uno, sintiéndola pesar sobre sí, termine por interiorizarla hasta el punto de vigilarse a sí mismo ¡Fórmula maravillosa: un poder continuo y de un coste, en último término, ridículo![156]

El antecedente del modelo panóptico de Jeremy Bentham pudo ser Miguel Giginta, que en su *Tratado de remedio de pobres* (1579) expuso con cierta transparencia los principios del panóptico. En concreto, el canónigo fue un serio partidario de los campos de concentración para pobres, con el objetivo de acabar con la rebeldía de

155 Foucault, M.: «El panoptismo», en *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*, *obra cit.*, pp. 199-230, p. 141.
156 Foucault, M.: «El ojo del poder», en Bentham, J.: *El panóptico*, *obra cit.*, pp. 9-26, p. 18. Edición original, «L'oeil du pouvoir» (entrevista de Jean-Pierre Barou y Michele Perrot), *Les nouvelles littéraires*, 55, n.º 2578, 31 de marzo de 1977, pp. 6-17. El mismo texto es el Prefacio, en Bentham, J.: *Le panoptique*, París, Belfond, 1977, pp. 9-31.

la nocturnidad[157]. El panóptico dio paso a una tecnología del poder que se extendió a otras instituciones sociales como el cuartel, la fábrica, el hospital, el asilo, la familia, la escuela, etc. Estas instituciones se convirtieron en el «gran soporte del poder normalizador», reproduciendo el conjunto de tácticas utilizadas por la disciplina para hacer del hombre contemporáneo un soldado, un obrero, un enfermo, un padre, un alumno..., en definitiva, un sujeto «normal, dócil y útil». Esta vigilancia incrementó el poder de quien inspecciona el espacio con una mirada, haciendo patente la amenaza de que si algún individuo se salta las reglas, la ficción de la libertad desaparece de inmediato, convirtiéndose «en encierro efectivo, bien sea en la cárcel, el hospital psiquiátrico, el campo de concentración e incluso en la muerte»[158].

La primera referencia al esquema panóptico de Bentham la encontramos en el panfleto *¡Quiénes!*, con el dibujo de un establecimiento penitenciario en el que se comparaba la cárcel con la sociedad capitalista, en su continuo empeño de producir y reproducir las relaciones sociales:

> *En el centro una torre. Alrededor un edificio en forma de anillo dividido en celdas, con dos ventanas cada una. Una hacia el interior que da a la torre, la otra da al exterior y permite que la luz atraviese la celda de parte a parte. Entonces, basta con poner un vigilante en la torre central y en cada celda encerrar un alumno, un enfermo, un obrero, un condenado. El vigilante puede verlo todo sin él ser visto. Los encerrados se saben siempre observados [...] El poder sin otro instrumento físico que una forma arquitectónica, actúa directamente sobre los individuos [...] El panoptismo, más allá de una técnica arquitectónica, deviene el modelo general de funcionamiento de nuestra sociedad*[159].

157 Álvarez-Uría, F.: «De la policía de la pobreza a las cárceles del alma», *El Basilisco*, n.º 8, julio-diciembre de 1979, pp. 64-71.
158 Haro Ibars, E.: «Literatura y delito», *El Viejo Topo*, n.º 26, noviembre de 1978, pp. 49-53, p. 53.
159 Véase *¡Quiénes...*, n.º 1, noviembre de 1976, p. 5.

La dominación del sistema capitalista, representada en la cuadrícula escuela, cárcel, ejército y fábrica, junto con la técnica arquitectónica del panóptico, sirvió para asegurar las funciones de educación, terapia, castigo y producción, respectivamente. Sin duda, el panoptismo, basado en una metodología de control y vigilancia, se mostró con más crudeza en su modelo de encierro: «el sistema penal es la forma en la que el poder en tanto que poder se muestra del modo más manifiesto. Meter a alguien en la prisión, mantenerlo en la prisión, privarle de alimento, de calor, impedirle salir, hacer el amor, etc., ahí está la manifestación de poder más delirante que uno pueda imaginar»[160].

Desde estos presupuestos, Gérard Imbert Martí analizó cómo el sistema carcelario logró la sumisión del cuerpo del individuo, que una vez reeducado mediante la disciplina era reconducido como un «alma encarcelada»[161]. Este simulacro moral adquirió realidad propia en la prisión, que justificaba la violencia empleada contra el cuerpo del penado hasta hacerle sentirse humillado, avergonzado, deshonrado, anormal y maldito. Y cuando éste admitía su culpa, el régimen carcelario se mostraba dispuesto a perdonarlo o rehabilitarlo, mostrando su compasión[162]. Las relaciones de poder y saber, de espacio y tiempo se unieron en la utopía conductista que no sólo juzgó y vigiló a los presos sino que los clasificó, distribuyó y utilizó en la sociedad panóptica.

La sociedad actual, heredera de la Ilustración, enaltece la libertad humana. Sin embargo, las mismas «luces que descubrieron las libertades, inventaron también las disciplinas»[163]. El reformador social Bentham, sin ser consciente de ello, con una simple y escueta idea de arquitectura ofreció con el panóptico una solución universal, aplicable a hospitales, lazaretos, fábricas, cuarteles, manico-

160 Foucault, M., Deleuze, G.: «Un diálogo sobre el poder», *El Viejo Topo*, n.º 6, marzo de 1977, pp. 19-23, p. 21.
161 Imbert Martí, G.: «Cuerpo contra poder», *El Viejo Topo*, extra, n.º 13, agosto de 1981, pp. 5-20. Véase Monclús, A.: «El problema del poder: ámbito y disolución», *Leviatán*, n.º 19, primavera de 1985, pp. 95-105.
162 Hernando, A.: «La rebelión del cuerpo», *El Viejo Topo*, extra, n.º 13, agosto de 1981, pp. 58-62.
163 Foucault, M.: *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*, *obra cit.*, p. 225.

mios, escuelas, etc. Esta cabina central, sede del ojo avizor que no descansa se podía convertir en capilla religiosa visible desde todas las celdas, vinculando la arquitectura panóptica con los tradicionales hospitales reales del Renacimiento[164]. Basándose en el paradigma benthamiano, Pedro Fraile investigó la política territorial que sirvió de criterio geográfico para distribuir los establecimientos penitenciarios, demostrando cómo las disciplinas se convirtieron durante los siglos XVIII y XIX en fórmulas generales de dominación, unidas a un espacio arquitectónico[165].

A partir de la Ordenanza General de Presidios de 1834 y bajo la inspiración del filósofo utilitarista, los arquitectos y los estudiantes de Bellas Artes recibieron su influencia, como se demuestra en las penitenciarías celulares construidas durante el siglo XIX. La primera cárcel de inspiración benthamiana fue la semicircular de Mataró[166], aunque se culminó la pauta en la Modelo de Madrid[167], conocida como «el abanico» a causa de su planta radial, cuyas naves con cinco galerías radiales insertadas en un polígono y la capilla en el centro ofrecían la novedad de ser trapezoidales, con el fin de aumentar la visibilidad de las cárceles. El penal de Madrid se extendió a la prisión celular de la Modelo de Barcelona, con una primera planta estrellada que se imitó en muchas de las prisiones construidas durante el siglo XX, como las de Lérida, Murcia, Zaragoza, Alicante, Badajoz y Carabanchel[168]. Aunque el modelo panóptico

164 Sobre la semejanza de las cárceles modernas con los asilos y hospitales del Renacimiento véase Calvo Serraller, F.: «El panóptico de Bentham: el ojo del poder», *El País*, domingo, 5 de agosto de 1979 (Arte y Pensamiento), p. VI; Bonet Correa, A.: *Morfología y ciudad. Urbanismo y arquitectura durante el antiguo régimen en España*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978.

165 Fraile, P.: «El replanteamiento de la cárcel: un nuevo paradigma espacial», en *Un espacio para castigar. La cárcel y la ciencia penitenciaria en España (siglos XVIII-XIX)*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, pp. 125-142.

166 La prisión de Mataró se construyó en el año 1852, obra del arquitecto Elías Rogent i Amat.

167 Tras muchos años de proyecto (1860), la cárcel Modelo de Madrid fue trazada por el arquitecto especialista en prisiones Tomás de Aranguren (1877). Sobre las cárceles de Madrid véase Trinidad, P.: «La reforma de las cárceles en el siglo XIX: las cárceles de Madrid», *Estudios de historia social*, n.º 22-23, 1982, pp. 69-187.

168 La cárcel Modelo de Barcelona fue inaugurada en 1904, obra de los arquitectos Josep Doménech i Estapà y Salvador Viñals i Sabater. Su planta

inspiró a los nuevos establecimientos penitenciarios, sin embargo, sobre todo a raíz de la desamortización eclesiástica, algunos fueron instalados en antiguos monasterios y conventos como los de Alcalá de Henares, Puerto de Santa María, Ocaña, Burgos, Ávila, etc.

La ley y la norma del panóptico se extienden al modelo de ciudad, con espacios divididos que cumplen una determinada función. Cada zona tiene su estándar, su ordenanza, su prohibición y su guardia. El reparto del espacio en la ciudad se convirtió en un elemento añadido para conseguir la domesticación de los ciudadanos. Así como en el panóptico no es necesario que el vigilante esté constantemente ejerciendo el control y la corrección, pues el reo cree que está vigilado en todo momento, en la ciudad se auspicia la observación de uno mismo, el autocontrol y la autocensura, es decir, la interiorización de la mirada del poder. Como metáfora y de manera inversa a la de la torre central, Albert García Espuche expuso cómo en la sociedad actual el panóptico preventivo se traslada a la televisión:

> *En la ciudad-vista ocurre minuciosamente lo contrario, con el mismo efecto: en el lugar central, la televisión no necesita ver sino ser vista y los «periféricos», sin que nadie los vigile, sólo hacen una cosa, mirar. La televisión previene muy bien la ciudad.*[169]

estrellada se repitió en muchas prisiones construidas en el siglo XX. En 1929 se construyeron en cruz las cárceles de Lérida y Murcia, la de Zaragoza en 1928 con dos brazos, con tres brazos la de Alicante en 1926, la de Badajoz con seis brazos en 1955, y el mismo año la de Carabanchel con siete brazos. Esta última, construida bajo la dirección del arquitecto Benito Areso Albizu, que cumplía condena de prisionero de guerra al igual que los obreros que la construyeron. Véase Bonet Correa, A.: «Arquitectura carcelaria en España», *Historia 16*, extra VII, octubre de 1978, pp. 139-144.

169 García Espuche, A.: «La ciudad preventiva y otras ciudades», *El Viejo Topo*, n.º 59, agosto de 1981, pp. 26-29, p. 29.

Ni masculino, ni femenino, sino todo lo contrario

A lo largo del franquismo la influencia del catolicismo fue preponderante en cuestiones de moralidad. La Iglesia impuso una ética social y sexual basada en el matrimonio indisoluble, monogámico y sexualmente vergonzante. La Dictadura y la Iglesia convirtieron deliberadamente la familia en la columna vertebral del sistema y en instrumento eficaz de control de la sexualidad. Valga como anécdota que, aún en 1972, un conocido catedrático de la Universidad de Navarra, miembro del Opus Dei, aseguró en una conferencia sobre educación sexual *que* «el sexo es un secreto; no hay que profanarlo, sacarlo al aire; es una creación de Dios»[170].

Durante los años setenta, coincidiendo con los últimos años del régimen franquista, se produjeron una serie de cambios estructurales como el desarrollismo económico y turístico, la llegada de las modas extranjeras y la apertura al mercado exterior. La modernización y la crisis del régimen se intensificaron en la misma medida que los movimientos sociales en el interior del país, lo que propició, tras tantos años de silencio y represión, el surgimiento del movimiento homosexual articulado con otros colectivos sociales marginados, sin perder de vista que la homofobia se prolongó más allá del régimen franquista.

La Ley de Vagos y Maleantes, vigente desde 1933, se reformó de manera necesaria en 1954 para incluir a los homosexuales, entre otros peligrosos sociales, en el marco de aplicación de la ley. Posteriormente el régimen franquista aprobaba la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social (LPRS) el 4 de agosto de 1970, en cuyo artículo segundo podemos leer:

170 Citado por Alonso Tejada, L. A.: «La represión sexual en la España de Franco», *Historia 16*, n.º 9-10, 1977, pp. 29-36, p. 31. El conferenciante aludido es Álvaro D'Ors.

> *Serán declarados en estado peligroso y se les aplicarán las correspondientes medidas de seguridad, quienes: [...] b) se aprecie en ellos una peligrosidad social. Son supuestos de estado peligroso los siguientes: [...] 3.º Los que realicen actos de homosexualidad.*[171]

Las medidas de seguridad se concretaron, según el artículo sexto, en el «internamiento en un establecimiento de reeducación» hasta un máximo de cinco años, y en «la prohibición de residir en el lugar o territorio que se designe». Por tanto, tan denigrante era el concepto de peligrosidad social como la propuesta de reintegración a través de la educación.

La aparición del primer grupo de liberación homosexual estuvo directamente relacionada con la promulgación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social[172]. A partir de ésta se inició la labor del movimiento de liberación gay y de lesbianas, que desde Cataluña se extendió por todo el país: Valencia, Mallorca, Madrid, Málaga, Zaragoza, Santiago de Compostela, Bilbao, etc. En 1972 se constituyó el Movimiento Español de Liberación Homosexual (MELH) con el objetivo de concienciar a los homosexuales en la reivindicación de sus derechos, y conseguir por parte de la sociedad su aceptación y reconocimiento. A finales de 1975, convencidos sus integrantes de que había que reforzar el perfil ideológico, pasó a denominarse Front d'Alliberament Gay de Catalunya (FAGC)[173].

171 Citado por Llamas, R., Vila, F.: «Spain: pasión for life. Una historia del movimiento de lesbianas y gays en el estado español», en Buxán, X. M. (ed.): *Conciencia de un singular deseo*, Barcelona, Laertes, 1997, pp. 189-224, p. 193. Sobre los aspectos legales de la LPRS véase Fluviá, A.: *Aspectos jurídico-legales de la homosexualidad*, Barcelona, Instituto Lambda, 1979.

172 El Anteproyecto de la LPRS fue redactado por Antonio Sabater y Tomás. El célebre juez especial de Peligrosidad reveló en sus obras criterios subjetivos, discriminatorios y denigratorios hacia diferentes grupos marginados, en especial a los homosexuales y gitanos. Véase *Gamberros, homosexuales, vagos y maleantes*, Barcelona, Hispano Europea, 1962.

173 Para más información sobre los inicios y desarrollo de los movimientos de liberación homosexual en nuestro país véase Fluviá, A.: «El movimiento homosexual en el estado español», en Lizarraga, X., Farré, J. M.ª, Gómez-Beneyto, M., Swansey, B., Fluviá, A., Savater, F., Enríquez, J. E., Frabetti, C., Colectivo de Lesbianas y Gil de Biedma, J.: *El homosexual ante la sociedad enferma*, Barcelona, Tusquets, 1978, pp. 149-167. Véase la reseña de esta

También en Barcelona, el ex jesuita Salvador Guash i Figueras fundó en 1976 el Colectivo Dignitat, a semejanza del movimiento norteamericano Dignity en el que sólo tenían cabida los católicos, con la particularidad de ser un grupo pluralista donde también admitían a agnósticos y ateos.

En cualquier caso, el *Manifest* de marzo de 1977 se considera el primer análisis político de la cuestión homosexual. El texto del Front d'Alliberament Gay de Catalunya (FAGC) se utilizó de base para una definitiva elaboración de la teoría de la liberación sexual y sirvió de plataforma orientativa para todos los movimientos gays en España. Las reivindicaciones fundamentales del FAGC fueron la derogación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, la amnistía para todos los encarcelados y recluidos por causa de una conducta homosexual, y la obligación de impartir una educación sexual sin discriminaciones en todos los niveles de la enseñanza. El FAGC entendió la sexualidad no sólo como medio de reproducción sino primordialmente como fuente de placer y comunicación interpersonal[174].

La aprobación en diciembre de 1978 de la Constitución española aceleró la derogación de la Ley de Peligrosidad y Rehabilitación Social, por ser incompatible con los principios democráticos[175]. Esta situación fue subsanada por vía de urgencia, en enero de 1979, con una reforma legal en la que se eliminaron varios artículos de la LPRS, entre éstos los que hacían referencia a los actos de homosexualidad. No se trataba exclusivamente de cambiar y derogar leyes, además los gays y lesbianas debían de *tomar la palabra* para cambiar estructuras y derribar prejuicios: «es preciso, pues, que nuestra voz se oiga para des-velar y re-velar los aspectos comunes de nuestra

obra de Haro Ibars, E.: «La homosexualidad, una herejía de nuestro tiempo», *Triunfo*, n.º 82, 25 de noviembre de 1978, p. 59.

174 Weinberg, M. S., Willians, C. J. (comps.): *Homosexuales masculinos*, Barcelona, Fontanella, 1977. Véase «Mesa redonda: Homosexuales, una lucha marginal», en *Teoría y práctica*, n.º 12, octubre de 1977, pp. 78-87.

175 Los grupos de liberación homosexual «Agrupación Mercurio, FHAR y MDH» recogieron unas 6000 firmas, pidiendo la derogación inmediata de la Ley de Peligrosidad Social. Véase la entrevista editorial, «La liberación homosexual no es posible sin revolución», *Bicicleta. Revista de Comunicaciones Libertarias*, año 1, n.º 3, enero de 1978, pp. 19-24.

realidad como mujeres y reivindicar nuestra diferencia como lesbianas»[176]. El colectivo de lesbianas estuvo incluido hasta febrero de 1978 en los denominados frentes mixtos, incorporándose con posterioridad al Movimiento Feminista (MF) como Colectivos de Lesbianas Feministas[177]. La eclosión definitiva se produjo durante la Transición democrática, vertebrados en la Coordinadora de Frentes de Liberación Homosexual del Estado Español (COFLHEE).

Estos luchas especificas en torno a la sexualidad, dentro del contexto político y social mencinado, las podemos vincular con las investigaciones foucaultianas sobre las relaciones existentes entre el discurso sobre lo sexual, las prácticas de poder en la sexualidad, y las manifestaciones del placer surgidas o reprimidas tanto en el ámbito discursivo como en el ejercicio del sexo.

Dentro de los movimientos de homosexuales constatamos la existencia de un grupo perteneciente a la «izquierda revolucionaria», que sin más identificación insistió en la posición militante que implicaba la transformación del mundo, a partir de los presupuestos avanzados por Foucault en *La Voluntad de Saber*. Este colectivo hizo compatibles los textos foucaultianos con la filosofía marxista. Se opuso a otros movimientos de homosexuales que tenían como objetivo la integración y la igualdad de los mismos, ayudados de una corte de psiquiatras, sociólogos, sexólogos, psicólogos, juristas y hasta de religiosos. Éstos últimos consideraron posible la liberación homosexual sin cuestionarse el dispositivo sexual burgués, que exclusivamente pretendían mejorar o hacer más igualitario. Sus acciones consistieron en provocar una serie de reajustes y readaptaciones del sistema, para que también llegase a comprender y acoger

176 Fue uno de los primeros manifiestos públicos del «Col·lectiu de Lesbianes de Barcelona» (marzo de 1978). Citado por Llamas, R., Vila, F.: «Spain: pasión for life. Una historia del movimiento de lesbianas y gays en el estado español», en Buxán, X. M. (ed.): *Conciencia de un singular deseo*, *obra cit.*, pp. 189-224, p. 196.

177 «Colectivo de Lesbianas», en Enríquez, J. R. (comp.): *El homosexual ante la sociedad enferma*, *obra cit.*, p. 181 y ss. Véase el *Informe Kinsey sobre la homosexualidad de hombres y mujeres elaborado por Alan P. Bell y Martín S. Weinberg. Una publicación oficial del Instituto de Investigación Sexológica fundado por Alfred Kinsey*, Madrid, Colección Debate, 1979 (traducción de Aguado Aguilar y Pabón Torres).

a los homosexuales. Esta posición, según el grupo de homosexuales marxistas, era la representada por el Front d'Alliberament Gay de Catalunya (FAGC), que mantuvo contactos con la organización francesa Arcadie, considerada por aquéllos de carácter apolítico y reformista. Como muestra de sus tímidas luchas, el FAGC envió a las Cortes españolas un informe jurídico sobre el tema y notas de protesta a la prensa.

En oposición al FAGC y como revulsivo en el combate homosexual, la izquierda revolucionaria aludida por Josep Llop[178], pretendió forzar al resto de organizaciones revolucionarias a sobrepasar su estrechez de conceptos y de miras, reivindicando el derecho a «hablar de ellos mismos», ya que no necesitaban ninguna explicación y justificación de su sexualidad ni el certificado de garantía de nadie. No se trataba de asumir como objetivo la liberación de la homosexualidad en contraposición con la heterosexualidad, sino de eliminar los límites del dispositivo sexual burgués, es decir, la propia superación teórica y práctica. La sociedad burguesa había construido y normalizado el concepto de sexualidad, considerando la homosexualidad sólo como una desviación de la norma, para lo cual dispuso de la ayuda inestimable de la psiquiatría. Esta disciplina médica, encargada de clasificar, medir, analizar, añadir o quitar cromosomas, asignó mayor o menor dosis de hormonas masculinas o femeninas, e incluso llegó a explorar la infancia en busca de extrañas fijaciones o complejos, atribuidos a un carácter o a una personalidad común a todos los homosexuales[179].

La crítica fundamental a los movimientos de liberación sexual recayó sobre los que aceptaron como punto de partida un modelo represivo de homosexualidad. Frente a éstos, el combate revolucionario apostó por la destrucción del dispositivo de sexualidad, defi-

178 Llop, J.: «Reflexiones críticas sobre el combate sexual», *Negaciones*, n.º 4, julio-septiembre de 1977, pp. 5-18.

179 Sobre el proceso de desaparición de la amistad y la declaración de la homosexualidad como un problema socio-político-médico véase «Entrevista con Michel Foucault: El poder, el sadomasoquismo y el estado», *Ábaco. Revista de cultura y ciencias sociales*, n.º 1, 1986, pp. 77-80 (transcripciones e introducción de Miguel Cancio). **Texto original, «Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity»** (entrevista con B. Gallagher y A. Wilson), *The Advocate*, n.º 400, 7 de agosto de 1982, pp. 26-30.

niendo el poder como «estrategia que englobaba mil tácticas y actuaba sobre mil relaciones de fuerzas». Luchas de homosexuales que junto a otros movimientos sociales como el feminista, en defensa del aborto y la contraconcepción y el de los psiquiatras progresistas, pretendieron romper el esquema hombre-mujer o el binomio masculinidad-feminidad. Superación que sólo sería posible mediante una nueva práctica liberadora que reivindicase los conceptos de cuerpo y placer: «contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres»[180].

Esta izquierda revolucionaria descubrió en la obra foucaultiana una serie de implicaciones ideológicas utilizadas en los discursos de la sexualidad. Quizás el más significativo sea el concepto de sexo, que lejos de ser un dato neutro se interpretó como una construcción artificial definida de mil maneras. Por tanto leyeron *La Voluntad de Saber* en clave marxista sin considerar la postura generalizada del marxismo, puesto que la relación entre sexos fue un tema secundario en la teoría marxista, centrada en el antagonismo de clases. De hecho, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* se utilizó como base de explicaciones posteriores al conflicto de sexos desde el marxismo. El ensayo de Engels, apoyado en la teoría evolucionista del antropólogo Lewis Morgan, situaba el origen de la humanidad en un comunismo sexual donde no existía el tabú del incesto, para más tarde establecerse la monogamia a medida que el varón fue mostrando sus preferencias por una de sus esposas[181]. Además, el marxismo y sus ideales de revolución antiburguesa condenaron la homosexualidad, identificada como un vicio habitual de las clases en el poder, e incluso Engels la rechazó por ser antinatural[182].

180 Foucault, M.: *Historia de la Sexualidad I. La Voluntad de Saber*, México, Siglo XXI, 1977 (8.ª edición, 1995), p. 191 (traducción de Ulises Guiñazú). Edición original, Foucault, M.: *Histoire de la Sexualité 1. La Volonté de Savoir*, París, Gallimard, 1976.

181 Puleo, A.: «Dos escuelas de la sospecha: hombre y mujer en el materialismo histórico y el psicoanálisis», en Puleo, A. (coordinadora): *La Filosofía, ¿es un arma cargada de futuro?*, Madrid, Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1993, pp. 65-82.

182 Engels, F.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Madrid, Fundamentos, 1971.

La Voluntad de Saber y la revolución homosexual

La referencia a Foucault se hace necesaria, no como pretexto erudito ni como argumento de autoridad, sino porque creemos que sus últimos avances dan pie a un nuevo enriquecimiento del arsenal teórico de los revolucionarios forzándoles a replantearse muchas posiciones que parecían claramente establecidas; difícilmente se podrá de ahora en adelante seguir planteando el combate feminista, homosexual, etc. en los mismos términos en que se ha hecho hasta ahora. Será necesario volver más ampliamente sobre dichas posiciones, que inician lo que podríamos llamar la «crítica de la sexualidad».

J. Llop: «Reflexiones críticas sobre el combate sexual», *Negaciones*, n.º 4, julio-septiembre de 1977, pp. 5-18, pp. 6-7.

En 1980 Alberto García Valdés defendió la primera tesis doctoral en nuestro país sobre la homosexualidad, en cuya introducción puntualizaba:

> *Realizar en España un trabajo de tesis doctoral sobre la homosexualidad puede resultar extraño y quizás, hasta poco serio para algunos, que aún permanecen aferrados a las ideas tradicionales que prefieren olvidar, ocultándolo, todo aquello que esté relacionado con la sexualidad [...] La sexualidad, y más aún la homosexualidad, son todavía grandes desconocidas. Pocas referencias se encontrarán sobre ellas en los excelentes tratados de Medicina usuales y tampoco son objeto de atención en los estudios de Licenciatura ni Doctorado de las Facultades españolas, donde no se estudian de forma ordenada y sólo se hace referencia a ellas excepcionalmente en la Psiquiatría, Endocrinología o Fisiología.*[183]

183 García Valdés, A.: «Introducción», en *Historia y presente de la homosexualidad. Análisis crítico de un fenómeno conflictivo*, Barcelona, Akal, 1981, pp. 9-11, pp. 9-10. Tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid, en junio de 1980.

El médico penitenciario realizó una investigación histórica desde el cristianismo hasta el desarrollo de la ciencia médico-psiquiátrica. Bajo la tutela de la religión la homosexualidad se consideró pecado nefando, con el aumento del poder civil se convirtió en pecado-delito, y en el siglo XVIII se relacionó con la locura o demencia.

La Revolución Francesa significó la secularización de la sociedad, lo cual posibilitó que las pasiones y los «malos instintos de los homosexuales» no se considerasen pecados sino como signos de enfermedad, aunque para las leyes seguían siendo delincuentes. Desde su creación en el siglo XVIII, los centros de internamiento, prisiones, asilos o casas de confinamiento asumieron la función carcelaria de la homosexualidad, iniciándose una de las contradicciones del orden establecido:

> *Los sodomitas, para ser reformados, son enviados a prisiones en las que el «vicio nefando» es practicado habitualmente. Si lo que se pretendía era la purificación por medio del internamiento, el resultado fue el opuesto. La sexualidad, suprimida en las prisiones su vía natural de expresión, se manifestaba en ellas a través de un homosexualismo vicioso y corrompido. No es casual, como señala Foucault, que toda la literatura fantástica de la locura y el horror contemporánea de la obra de Sade, se sitúe, en forma fundamental en los principales lugares del confinamiento.*[184]

La monografía analiza la alianza de intereses entre la religión, la psiquiatría y la burguesía. A finales del siglo XIX triunfaron las tendencias organicistas en la psiquiatría, desde entonces se consideró al homosexual un objeto al que hay que estudiar, diagnosticar y clasificar, surgiendo una ciencia sexual dedicada de manera sistemática a delimitar el binomio normal-anormal. Dentro del puritanismo de la época, la religión en connivencia con la medicina controló las manifestaciones sexuales inadecuadas para el buen

184 *Ibídem*, p. 68.

funcionamiento del sistema capitalista, esforzándose en deslindar lo normal de lo anormal. La religión concibió como normal una sexualidad vinculada a la procreación, prohibiendo el placer sexual como un fin en sí mismo y condenando, por tanto, las otras formas de sexualidad como anormales, es decir, perversas, aberrantes o desviadas. Sin duda, la investigación de Alberto García Valdés supuso una contribución reveladora al mundo de la homosexualidad, bajo la perspectiva de textos como la *Historia de la locura* y *Vigilar y Castigar*, aunque nos sorprende la ausencia bibliográfica del primer tomo de *Historia de la sexualidad*, *La Voluntad de Saber*.

La obra de Michel Foucault sigue siendo ineludible para la teoría feminista. Desde el campo de la filosofía encontramos referentes fundamentales en los trabajos de Cèlia Amorós Puente[185], Amelia Varcárcel[186] y Alicia Puleo[187], aunque tuvimos que esperar a los años noventa para constatar la influencia de Foucault en el movimiento feminista. Rosa Rodríguez en su tesis doctoral[188] reflexionó sobre el impacto de la muerte del hombre en la constitución del sujeto femenino, y sobre la gestación del bio-poder y su aplicación al cuerpo-especie. En su revisión de la historia de la sexualidad incorporó la variable de género[189], realizando una transposición de la ética foucaultiana a la ética feminista que incluía los últimos debates en torno al pensamiento feminista. En la misma línea de investigación destacamos la tesis *En torno al pensamiento crítico: Michel Foucault y la teoría feminista*[190], también dirigida por Cèlia Amorós, en la que convergen aspectos de la obra foucaultiana en el marco del pensamiento crítico, junto a los debates desarrollados en el seno de la teoría feminista. Su autora, Rosalía Romero, se distancia del pensamiento esencialista y de la concepción tradicional del poder, insistiendo en la importancia de los movimientos sociales emergentes y en la influencia que ejerció la analítica del poder en el movimiento feminista. Por su parte, Beatriz Souto analizó los numerosos estudios feministas basados en el filósofo francés, en particular desde mediados de los años ochenta y en mayor medida en el mundo anglosajón, concluyendo que ésta es la principal utilización del pensamiento foucaultiano en la actualidad[191].

185 Amorós Puente, C.: *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, Anthropos, 1985.
186 Valcárcel, A.: *Sexo y Filosofía (Sobre Mujer y Poder)*, Barcelona, Anthropos, 1991.
187 Puleo, A.: *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la Filosofía Contemporánea*, Madrid, Cátedra, 1992.
188 Rodríguez Pérez, R. M.ª: *El tratamiento del tema de lo femenino a partir de la filosofía de Michel Foucault*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Valencia en 1994, dirigida por Cèlia Amorós.
189 Mientras que la categoría de sexo hace referencia a las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres, el género alude a aspectos culturales, es decir, a la construcción social que elabora toda sociedad en torno a las diferencias anatómicas. El género se refiere a aquello que se considera masculino o femenino, y que puede variar de una sociedad a otra y de un periodo histórico a otro: roles, valores, normas, gestos, vestimenta, etc. Entre las primeras historiadoras y antropólogas que utilizaron, en los años setenta, el concepto de género mencionamos a las feministas americanas Gayle Rubin (1975), Shulamith Firestone (1970), M. Z. Rosaldo (1974) y N. Chodorov (1978).
190 Romero Pérez, R.: *En torno al pensamiento crítico: Michel Foucault y la teoría feminista*. Tesis presentada en la Universidad Complutense de Madrid en 1996, dirigida por Cèlia Amorós.
191 López Souto, A. B.: *El individuo en la filosofía de Michel Foucault*, te-

Los psiquiatras y los emergentes movimientos sociales

Aún quedan por ahí, lo sé de buena tinta, psiquiatras que prescriben abscesos de trementina —la mayoría prefieren los voltios o las pastillas— a personas angustiadas, confusas o agitadas a quienes no tienen capacidad ni tiempo para escuchar y comprender [...] Significativamente, esta misma técnica —las dolorosas inyecciones de aguarrás— es también utilizada en las cárceles españolas para inmovilizar a los presos molestos. En este caso no es necesario recurrir a un diagnóstico psiquiátrico [...] Pero las alternativas no son utópicas, en nuestro país existen en estos momentos numerosos grupos de trabajo que en el campo de la teoría y de la práctica han emprendido la tarea de transformación institucional: la Coordinadora de Centros de Salud Mental, los Nuevos Educadores, Grupos feministas, Grupos de psiquiatrizados, COPEL, «Front d'Alliberament Gay de Catalunya» (FAGC) y otros tantos apuntan en este sentido.

J. L. Fábregas Poveda: «Institución y encubrimiento de la tortura», *Ajoblanco*, Extra Antipsiquiatría de marzo de 1978, pp. 52-54, p. 54.

La aparición del primer volumen de la *Historia de la sexualidad. La Voluntad de Saber* supuso un giro copernicano respecto a la concepción del poder, identificado previamente como una ley que sólo reprimía y prohibía. Michel Foucault demostró que las relaciones de poder son mucho más complejas:

> *Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir.*[192]

El discurso de Occidente sobre la emancipación de la sexualidad y el deseo originó serias dudas en Foucault, al constatar que la presunta liberación estaba promovida por el poder. Por tanto, denunció la complicidad objetiva entre el sexo y el sistema burgués, construyendo una historia de la sexualidad que no estaba ordenada en función de un poder-represión o de un poder-censura, sino fundamentado en la idea de un poder-incitación o de un poder-saber[193]. Del primer tomo de la *Historia de la sexualidad* se publicaron dos reseñas en el *Diario de Barcelona* y una tercera en la revista marxista *Ozono*. En su comentario a *La Voluntad de Saber*, Manuel Navarro subrayó que desde la época victoriana el sexo había sido reprimido, si bien para Foucault la burguesía fue la primera interesada en «hacer hablar» al deseo y al sexo. Desde finales del siglo XIX la burguesía institucionalizó la represión, regulando

sis defendida en la Universidad de Santiago de Compostela en 1998 y dirigida por Luis García Soto. Véase también, Amigot Leache, P.: *Relaciones de poder, espacio subjetivo y prácticas de libertad. Análisis genealógico de una transformación del género*, tesis presentada en la Facultad de Psicología de la Universidad de Barcelona, año 2004.

192 Foucault, M.: «Verdad y poder», en *Microfísica del poder*, *obra cit.*, pp. 175-189, p. 182.

193 Monclús, A.: «El problema del poder: ámbito y disolución», *Leviatán*, n.º 19, primavera de 1985, pp. 95-105.

legalmente lo que estaba o no permitido, mientras que vivía la sexualidad al margen de lo que ella misma estaba potenciando a nivel oficial[194].

Michel Foucault analizó cómo y por qué el poder tuvo necesidad de instituir un saber del sexo creado por el orden burgués. Esta sexualidad, convertida en un sistema complejo de relaciones de saber-poder, sirvió a la burguesía para establecer su dominación sobre la vida, los cuerpos y los placeres. En *La Voluntad de Saber* se hace añicos la tesis del victorianismo moral, entendiendo la sexualidad como un invento burgués:

> *Decimos que estamos reprimidos, afirmamos que el sexo es negado, nos sentimos culpables de la era de represión que Occidente ha padecido y soñamos transgresiones, liberaciones, triunfos de la sexualidad contra la ley y el estado y el capital. Pues bien, para Michel Foucault [...] nuestra era está regida por el dispositivo de la sexualidad y toda comprensión de nuestro mundo como lucha entre el poder y la sexualidad es errónea.*[195]

Por tanto, lejos de buscar una naturaleza sexual reprimida por el poder, examinó el proceso de producción de la sexualidad como dispositivo.

Miguel Morey se preguntó si el autor de *La Voluntad de Saber* pretendía desarrollar una historia sobre la sexualidad o una analítica del poder. Esta última posición, cómo el poder se realiza en la vida de los hombres, implicaba cierta dependencia entre pensamiento y política, y una labor de continuidad con respecto a la iniciada en *Vigilar y Castigar*. En principio Morey se inclinó por corroborar la sexualidad como analítica del poder, para más tarde asegurar que ninguna de las dos tesis eran correctas, entendiendo que la propuesta foucaultiana obedecía a un «programa general de lo que podría ser una historia de la sexualidad, sus hipótesis básicas

194 Navarro, M.: «Sobre *La Voluntad de Saber.* Michel Foucault: Sexo y Poder», *Ozono,* n.º 21, año III, junio de 1977, pp. 25-28.

195 Hegewicz, E.: «Foucault: los avatares del poder», *Diario de Barcelona*, 20 de mayo de 1977, p. 30.

y las modificaciones y desarrollos que la teoría del poder de Foucault se ve obligada a tomar para poder dar cuenta de un tema tan delicado como el de la sexualidad»[196]. Independientemente de la interpretación correcta, podemos recordar el texto dirigido menos hacia la teoría-historia que hacia la analítica del poder: «se trata de pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey»[197].

En la conversación que mantuvo Bernard-Henri Lévy con Foucault, publicada tan sólo tres meses después en el semanario *Triunfo*, explicó algunos pormenores de la truncada historia de la sexualidad en la que trabajaba en esos momentos. Más que en el valor histórico del sexo como formidable instrumento de poder y de control sobre la población, insistió en la indagación de una historia política de producción de la verdad[198]. El mismo año 1977, Manuel Osorio entrevistó al filósofo en Montparnasse, a raíz de la reciente publicación de *La Voluntad de Saber*. En el coloquio, titulado «El poder, una bestia magnífica», esclareció que el proyecto primigenio de la *Historia de la sexualidad* consistía en desarrollar cuatro grandes líneas de investigación que se posponían los seis próximos volúmenes:

> *En el próximo volumen estudiaré la concepción cristiana de la carne desde la Edad Media hasta el siglo XVII, «La carne y el espíritu»; luego, la manera como se ha problematizado la sexualidad de los niños, «La Cruzada de los niños»; luego, la sexualidad de las mujeres, «La mujer, la madre y la histeria»; la sexualidad en la práctica de perversión, «Los perversos», y el sexto volumen, «Razas y población».*[199]

Como sabemos, la *Historia de la sexualidad* tomó otros derroteros diferentes a los avanzados por Foucault, ya que abordó la sexualidad burguesa, a partir del siglo XIX, desde cuatro grandes dominios que constituyeron una verdadera ciencia de la sexualidad. Dos de estos dispositivos específicos de saber y poder se iniciaron en el campo de las regulaciones demográficas: uno tendente a mejorar a la madre a través de la «histerización del cuerpo de la mujer», y otro al hijo, controlando la «sexualidad del cuerpo de los niños». Ambos influyeron en el campo de la disciplina, bien construyendo el cuerpo femenino como objeto o bien afianzando en los niños la estructura del deseo. Los dos dominios restantes, «la regularización de las poblaciones» y «la psiquiatrización del placer perverso» tuvieron efecto en el campo de la vida biológica, al separar el comportamiento sexual del reproductivo, enfrentándose a las prácticas anticonceptivas y a las relaciones sexuales contra natura.

La ciencia de la sexualidad se vio vinculada así a la economía, la demografía, la medicina y el derecho. Tanto sirvió para asegurar los intereses del capital, fomentando la procreación o su control; para controlar la vida civil y privada de los individuos mediante el registro de las tasas de natalidad, matrimonios, número de hijos, mortalidad, etc.; para condenar los placeres polimorfos, considerados como perversos o degenerados; o para legislar sobre la conducta sexual de la población.

A continuación analizamos estos cuatro dominios de la sexualidad burguesa: «la psiquiatrización del placer perverso» en José María Farré, la «histerización del cuerpo de la mujer» y la «regularización de las poblaciones» en el caso de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, y la «sexualidad del cuerpo de los niños» en la pedagogía de Pere Solà.

El psiquiatra José María Farré asumía las tesis foucaultianas de *La Voluntad de Saber*, identificando la sexualidad como un instrumento utilizado por el poder para su ejercicio, que dependía exclusivamente de factores culturales y ambientales: «a partir de *La Voluntad de Saber*, el sexo se separa de su raíz primitiva e instintiva y empieza a depender en mayor grado del ambiente, de la cultura en

196 Morey, M.: «El poder, perverso y polimorfo», *Diario de Barcelona,* 20 de mayo de 1977, p. 30. Véase también, «Historia de la sexualidad», en *Lectura de Foucault*, *obra cit*., pp. 319-353, p. 321.
197 Foucault, M.: *La Voluntad de saber...*, *obra cit*., 8.ª edición, 1995, p. 111.
198 Lévy, B.-H.: «No al sexo rey» (entrevista a Michel Foucault), *Triunfo*, n.º 752, 25 de junio de 1977, pp. 46-51 (no figura el traductor). Edición original, «Foucault: non au sexe roi», *Le Nouvel Observateur*, n.º 644, 12 de marzo de 1977, pp. 92-103.
199 Osorio, M.: «El poder, una bestia magnífica» (entrevista a Michel Foucault), *Cuadernos para el diálogo*, n.º 238, 19-25 de noviembre de 1977, pp. 60-63, p. 63.

que todo sujeto se desarrolla»[200]. La conexión sexo y saber se advertía en la «psiquiatrización del placer perverso» como resultado de una supuesta normalización de un instinto sexual, cuyas desviaciones y técnicas de corrección se convirtieron en objeto de la psiquiatría y del derecho. De este modo surgió la realidad del anormal en la figura del libertino y el degenerado:

> *¿Qué es perverso? Es un concepto creado por la cultura [...] La homosexualidad es, en efecto, algo inherente a la naturaleza humana. Todos somos homosexuales, todos somos heterosexuales, todo lo somos todo [...] Es decir, después de todos estos estudios sobre la biología y el sexo, llego a la conclusión teórica de que el sexo humano fundamentalmente se aprende y se condiciona.*[201]

Del mismo modo, José María Farré reivindicó el *ars erótica* de las sociedades orientales en oposición a la *scientia sexualis* de las sociedades occidentales. Las primeras practican el placer por el placer mismo, al identificar el binomio placer-deseo como experiencia subjetiva, realizable al margen de la ley, la utilidad y la vigilancia estatal y religiosa. Sin embargo, nuestra cultura occidental elaboró un discurso científico que vinculó la sexualidad con el deseo de normalizarla, registrando las bases de una verdadera tecnología del sexo que codificó las conductas y los tabúes sociales. La *scientia sexualis* reordenó el espacio social imponiendo la norma de lo prohibido y lo tolerado, lo ortodoxo y lo heterodoxo, lo lícito y lo ilícito: segregación sexual de lo normal y anormal, que lejos de ser excluyentes se hicieron posibles.

Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría aplicaron el método genealógico al proceso de posesión diabólica de las religiosas del convento de San Plácido, en el que intervino la Inquisición. Los sociólogos demostraron el entrecruzamiento de diferentes instancias de poder, cuando comenzó a perfilarse una estrategia política, elaborada en los siglos XVI y XVII «que tenía por blanco a las mujeres y

200 Entrevista a José María Farré: «No hay perversión que valga», *Ajoblanco*, n.º 34, junio de 1978, pp. 40-41, p. 40.
201 *Ibídem*, p. 41.

por objetivo hacer de las mujeres un sexo sometido». La reforma tridentina se hizo notar en el convento de San Plácido, como «policía de la palabra o pedagogía de las almas», preocupada de manera especial por el control de la sexualidad:

> *El confesionario, en tanto que lugar de privilegio de producción de verdad, es asimismo un lugar erotizado, espacio oscuro de entrecruzamiento de alientos y susurros donde el sexo debe ser verbalizado, diseccionado en géneros y especies, reconocido como pecado ya sea de pensamiento, palabra u obra. El Padre Confesor, intérprete de la santa regla y director espiritual —y exorcista— ocultaba bajo su sotana un sexo serpenteante.*[202]

Si en principio se consideró la confesión como un medio de lucha contra la herejía y para la salvación del individuo, pronto se convirtió en una herramienta de control sobre las conciencias y en una práctica de extracción de la verdad.

La razón médica, una vez desembarazada la religiosa del demonio, en connivencia con la política natalista fomentada desde finales del siglo XVIII, convirtió a las mujeres en carne pasional y en sumisas paridoras de niños. El cuerpo histerizado de la mujer fue especialmente analizado, calificado y descalificado en diferentes prácticas médicas que inventaron toda una patología mental y funcional. Como consecuencia de esta investigación el cuerpo femenino se encontraba saturado de sexualidad y a la vez integrado en el cuerpo social, cuya fecundidad incidía tanto en el espacio familiar como en la vida de los niños. La madre y su imagen negativa, la mujer nerviosa, constituyó la forma más visible de la histerización, es decir, la representación de la mujer como ser vulnerable, inestable y contradictorio.

Y si reaparecen las crisis, como en el convento, las mujeres ya no estarán poseídas sino enfermas. Sigmund Freud, junto con Charcot, Janet y Breuer, no construyeron de la nada a la mujer histérica, pues desarrollaron «una teoría de la neurosis coincidente con el concep-

202 Varela, J., Álvarez-Uría, F.: «De la histerización del cuerpo de la mujer», *El Viejo Topo*, n.º 42, marzo de 1980, pp. 8-14, p. 12.

to medieval de esta afección, con la única diferencia de sustituir al demonio por una fórmula psicológica»[203]. Según Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría

> *... no se trataba de la única ni de una pequeña diferencia: en el caso de la posesión demoníaca el enemigo exterior era la causa del mal. Desde ahora las mujeres llevarán pegado a su cuerpo, prendido en su alma, el estigma de histerismo. La mutación psicoanalítica no sólo las hizo más culpables sino que las pone en manos de un nuevo inquisidor que es a la vez padre, confesor y terapeuta.*[204]

En el siglo XVIII nació una nueva tecnología del sexo, independiente de la institución eclesiástica. Las técnicas de la sexualidad más rigurosas, como la dirección espiritual y el examen de conciencia, se aplicaron desde el principio sobre la familia burguesa. La clase trabajadora permaneció al margen del dispositivo de la sexualidad, si bien con el desarrollo del capitalismo se extendió a las clases populares, sobre todo para ajustar los procedimientos reguladores demográficos —el control de los nacimientos, la higiene y la salud colectiva, la mortalidad— a los procesos económicos.

Asimismo la burguesía se resguardaba de los «peligros del mundo obrero», próximos a los del delincuente y al de los locos, como las epidemias, los crímenes, los saqueos, la lujuria, etc.:

> *El hogar y la familia son promocionados frente a la taberna y la promiscuidad [...] Se construyen nuevos manicomios y cárceles celulares. El poder médico se extiende. El sistema tutelar ejercido sobre los locos, los niños y los anormales, será convertido a nivel social en un amplio programa de previsión que permita la regeneración de los recuperables y la depuración de los incorregibles. El proteccionismo del Estado, que se hace patente a través de los seguros de vida, Montepíos, Seguridad Social, etc., es a gran escala el desarrollo del principio de la tutela sobre los incapaces. En este ambiente de control se instaura la democracia. Los obreros pueden depositar libremente su voto, asegurando con su derrota la «igualdad para todos» y suscribiendo individualmente la voluntad general.*[205]

Otro dominio sugerente, dentro de las estrategias de poder de las sociedades occidentales modernas, fue el control establecido sobre la «sexualidad del cuerpo de los niños». La pedagogía considerada como un saber disciplinario contribuyó a la formación y normalización sexual. Sin duda, en cualquier establecimiento de enseñanza se practica algún tipo de educación sexual, aunque se oculte o sea sospechosa e incluso sagrada. En el aprendizaje del sexo de los niños, los padres, educadores y directores espirituales nombran, evocan, estudian y diagnostican con todo tipo de detalles la sexualidad del infante y su peligrosidad. La muestra más perfecta de esto es la lucha contra el onanismo iniciada desde el siglo XIX por la medicina victoriana:

> *Cuando el semen se descarga demasiado pródigamente ocasiona cansancio, debilidad, indisposición para el movimiento, convulsiones, adelgazamiento, sequedad, calor, dolor en las membranas del cerebro, con atontamiento de los sentidos, especialmente de la vista «tabes dorsalis», locura y desórdenes de ese tipo.*[206]

La sexualidad se transformó en tabú social cuando el niño y el adolescente se identificaron con determinados modelos adultos, interiorizando roles e interpretando conductas y discursos. Al igual

203 Freud, S.: *Charcot*, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1967, Vol. I, p. 23 (traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres).
204 Álvarez-Uría, F., Varela, J.: «La mujer, el demonio y la histeria», en *Las redes de la psicología. Análisis sociológico de los códigos médico-psicológicos*, *obra cit.*, pp. 17-42, p. 40.

205 Varela, J.: «Técnicas de control social en la «Restauración»», en Varela, J., Álvarez-Uría, F.: *El cura Galeote asesino del Obispo de Madrid-Alcalá*, *obra cit.*, pp. 211-236, pp. 235-236.
206 Boerhaave., *Institutos de medicina* (1708). Citado, en Sennet, R., Foucault, M.: «Sexualidad y soledad», *El Viejo Topo*, n.º 61, octubre de 1981, pp. 47-54, p. 53 (traducción de Inmaculada Garín).

que en conventos, iglesias y hospitales se requiere silencio; en la escuela, además de la prohibición de hablar, se capta lo que se debe y se puede decir, lo que resulta adecuado e inadecuado a propósito de la normatividad sexual. La educación sexual en la escuela se la inventaron los reformadores pedagógicos protestantes del siglo XVIII. El discurso canonizado por los propios poderes —Iglesia, Estado y Ciencia— encauzó, clasificó, nombró y definió la educación sexual, presuponiendo la presencia de lo prohibido y lo pecaminoso. De ahí la distinción entre lo puro, lo impuro y lo perverso, recurriendo a la intimidad, al sentimiento de culpabilidad y por supuesto a la confesión. A partir del siglo XVIII se estableció una *policía del sexo* que no sólo prohibió y reprimió sino que reglamentó, canalizó, orientó, ordenó y controló la sexualidad infantil y adolescente[207].

Al sociólogo Jesús Ibáñez, conocido cariñosamente como el Buda o el Sabio[208], le gustaba recordar a Foucault enfrentado al capitalismo occidental, al marxismo y al psicoanálisis. Del capitalismo abandonó la imagen jurídica del poder, renegó del marxismo por su simplista identificación del poder con el aparato de Estado, y rechazó el psicoanálisis por su discurso-pantalla, obsesionado por comprender el deseo para controlarlo. Su obra *Más allá de la Sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica* es una densa reflexión metodológica, y quizás una síntesis de su amplia experiencia en la investigación empírica. En un mismo contexto teórico pretendió articular el análisis marxista de las estructuras de dominación con algunas contribuciones del psicoanálisis y la lingüística. De forma sistemática reinterpretó a Foucault, Deleuze, Lacan, Serres, Baudrillard, Lyotard, Anzieu, Kristeva, Derrida, etc., logrando componer «una de las recientes y completas introducciones en castellano al conjunto de autores que, de modo más o menos impropio, suelen ser conocidos como "estructuralistas"»[209].

207 Solá, P.: «Foucault y la pedagogía», *Cuadernos de pedagogía*, n.º 119, año X, noviembre de 1984, pp. 60-63.
208 Verdú, V.: «La manipulación del consumo» (entrevista a Jesús Ibáñez), *El Viejo Topo*, n.º 40, enero de 1980, pp. 23-27.
209 Ortí, A.: «Jesús Ibáñez, debelador de catacresis. La sociología crítica como autocrítica de la sociología», en «Jesús Ibáñez. Sociología crítica de la cotidianidad urbana. Por una sociología desde los márgenes», *Anthropos*, n.º 113, noviembre de 1990, pp. 31-42, p. 39.

Ya hemos mencionado los dos procedimientos para producir la verdad del sexo: el *ars erótica* a través del propio placer y la *scientia sexualis* mediante el binomio poder-saber, cuyo eje es la confesión. Pues bien, Foucault en su genealogía de las ciencias humanas y Jesús Ibáñez en su reflexión sobre las técnicas de investigación social abordaron, como punto de encuentro, el carácter pragmático del saber atendiendo a diferentes procedimientos: para el filósofo, la encuesta, el examen y la confesión[210], y el grupo de discusión y la encuesta estadística en el caso del sociólogo; mientras que las primeras estaban ligadas a la producción de la verdad en las ciencias humanas, las segundas se regían por la lógica del consumo[211].

En plena Edad Media se instituyó la formación del discurso-confesión, sustentado en la conciencia culpable y en el temor al pecado que configuró el saber religioso. La Inquisición en las sesiones judiciales introdujo el ritual de la confesión periódica, obligatoria y exhaustiva, y de éstas pasó a los tribunales laicos. El discurso-confesión se hizo efectivo cuando al individuo se le inculcó un alma en la que se grabó la ley divina o laica, instancia superior y exterior donde paradójicamente es reconocido por el otro, y uno reconoce el derecho del otro a reconocerle. El individuo que sufrió el poder «escucha» su alma al confesarse, recordando la ley para ser sobresaltado por la verdad que el otro posee. Confiesa sobre sí mismo ante el tribunal que lo requiere, aunque «la instancia de dominación no está del lado del que habla (pues es él el coercionado), sino del que escucha y se calla; no del lado del que sabe y formula una respuesta, sino del que interroga y no pasa por saber»[212].

Si la sociedad medieval creó un alma para inscribir en el cuerpo la ley divina, la sociedad burguesa que difuminó lo divino promovió un alma reinscribiendo su propia ley. Mientras que los fieles le-

210 Véase «la confesión», en Foucault, M.: *La Voluntad de Saber... obra cit.*, p. 78 y ss.; «la encuesta», en *Vigilar y Castigar... obra cit.*, p. 226 y ss.; y «el examen», *ibídem*, pp. 189 y ss.
211 Recio, F.: «Jesús Ibáñez, lector de Foucault», en «Jesús Ibáñez. Sociología crítica de la cotidianidad urbana. Por una sociología desde los márgenes», *Anthropos*, n.º 113, noviembre de 1993, pp. VII-VIII.
212 Foucault, M.: *Historia de la Sexualidad I. La Voluntad de Saber*, *obra cit.*, p. 79.

yeron la ley divina escuchando su alma al confesarse, la burguesía interpretó la ley edípica —que escuchamos como deseo— cuando nos volvemos sobre nosotros mismos. En ambos casos, los individuos aceptan el sometimiento de su alma a la disciplina y vigilancia: la confesión religiosa y la confesión psicoanalítica constituyen dispositivos que rigen, respectivamente, la ley divina y la ley humana: el pecado y el incesto. Estas confesiones alivian el rigor de su aplicación, ya que nos limpiamos de pecado para poder seguir pecando y burlamos la ley que prohíbe el incesto, transformando el deseo incestuoso en discurso. O es que «¿acaso es una necesidad humana ser castigados por la ley, por los directores de conciencia, para después salvarnos en el confesionario barroco o curarnos en el mullido diván?»[213].

Sin duda, vivimos en una sociedad «confesante» en todos los ámbitos de nuestra existencia cotidiana: la familia, la justicia, la escuela, las relaciones amorosas, la burocracia, los hospitales...:

> *Se confiesan los crímenes, los pecados, los pensamientos y deseos, el pasado y los sueños, la infancia; se confiesan las enfermedades y las miserias [...] en público y en privado, a padres, educadores, médicos, seres amados; y en el placer o la pena, uno se hace a sí mismo confesiones imposibles de hacer a otro.*[214]

La sexualidad se hizo subjetiva a través del deseo del cuerpo. Como los deseos cambian, el sujeto configura «verdades» que pueden ser nuevas, diferentes e incluso contradictorias. Si la verdad del sujeto depende del deseo del cuerpo, podemos concluir —según Foucault— que hemos «hecho de la sexualidad» algo excesivamente importante.

El privilegio concedido al deseo es una herencia cristiana. Desde el principio, en la censura cristiana fue más importante el deseo que la acción: si en el siglo XVI los curas y jueces preguntaban:

213 Véase Ibáñez, J.: *Más allá de la Sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*, Madrid, Siglo XXI, 1979.
214 Foucault, M.: *Historia de la sexualidad I. La Voluntad de Saber*, *obra cit.*, pp. 74-75.

¿qué has hecho?, ¿has fornicado?, ¿cuántas veces?..., en el siglo XVII y sobre todo en el XVIII preguntaban: ¿qué sentiste?, ¿realmente lo deseabas? Ya no cuestionaban el acto sino el deseo. Esta relación de poder necesitó de la autoridad externa de médicos, jueces, psicólogos y educadores, especialmente en la época victoriana en los siglos XVIII y XIX[215].

Como propuesta cristiana de comportamiento sexual citamos el pasaje de San Francisco de Sales (1567-1622):

> *Os diré algo acerca de la honestidad del elefante. Un elefante nunca cambia de pareja. La ama tiernamente, no copula con ella excepto cada tres años. Y eso sólo durante cinco días y tan en secreto que nunca se le ve en el acto. Al sexto día sale de nuevo, y lo primero que hace es ir directamente a algún río para lavar su cuerpo, no queriendo regresar a su grupo de compañeros hasta que se ha purificado. ¿No son estas cualidades buenas y honestas de la bestia las que enseñan a los casados a no inclinarse demasiado a los placeres sensuales y carnales?*[216]

La moral del elefante proporcionó un modelo decente de comportamiento respecto al acto sexual, intrínsecamente impuro aunque justificado en la monogamia, en la procreación dentro del matrimonio. Su obediente aceptación establece sugestivas conexiones entre la sexualidad, la verdad y la subjetividad, sobre todo cuando experimentamos nuestro sexo con la cabeza, eje crucial de las mil batallas espirituales contra la impureza[217].

215 Sarret, J.: «El desorden del discurso y la sinrazón del poder» (entrevista a Xavier Rubert de Ventós), *El Viejo Topo*, n.º 13, octubre de 1977, pp. 21-25.
216 Citado en Foucault, M., Sennet, R.: «Sexualidad y soledad», *El Viejo Topo*, n.º 61, octubre de 1981, pp. 47-54, p. 51.
217 Viene a colación el texto de San Agustín sobre el orgasmo: «Es verdad que hay muchas clases de libido; pero, cuando se dice libido a secas, sin más, suele casi siempre entenderse la que excita las partes sexuales del cuerpo. Y es tan fuerte, que no sólo señorea al cuerpo entero ni sólo fuera y dentro, sino que pone en juego a todo el hombre, aunando y mezclando entre sí el afecto del ánimo con el apetito carnal, produciendo de este modo la voluptuosidad, que es el mayor de los placeres corporales. Tanto es así, que, en el preciso momento en que ésta toca su colmo, se ofusca casi por completo la razón y surge la tiniebla del pensamiento». Libro XIV: «El pecado y las pasiones»,

Michel Foucault rescató un documento excepcional de finales del siglo XIX, ilustrativo del funcionamiento de la técnica de la confesión. La experiencia biográfica del hermafrodita Herculine Barbin o Alexina le llevó a cuestionarse si «verdaderamente tenemos necesidad de un sexo "verdadero"», pues la sexualidad del hermafrodita se conformó en relación con su verdad. Sometido a la subjetividad propia de sus rasgos externos, Alexina soportó el martirio de la ciencia médica y el conjuro de curas y jueces, escandalizados por la monstruosidad de la confesión de sus relaciones homosexuales, que delataban el peligro de una naturaleza anormal. Una vez más se instrumentalizó el sexo en una sociedad *represiva*, *hipócrita y pudibunda*, preocupada obstinadamente por exigir una identidad sexual legítima. Las confidencias del hermafrodita Alexina o Abel —el nombre de varón impuesto cuando se le obligó a cambiar de sexo— fueron reconstruidas por médicos, jueces y curas a su antojo, como muestra de la compleja relación entre el sexo y la verdad:

> *Es en el terreno del sexo donde hay que buscar las verdades más secretas y profundas del individuo; que es allí donde se descubre mejor lo que somos y lo que nos determina [...]: la estructura de sus fantasmas, las raíces de su yo, las formas de su relación con lo real. En el fondo del sexo, la verdad*.[218]

La experiencia del hermafrodita reveló cómo al poder le interesó «hacer hablar al sexo» y cómo le inquietó su verdad para identificarnos y clasificarnos como individuos. Miguel Morey denunció el dominio de la confesión que la sociedad burguesa se encargó de extender y diversificar:

capítulo XVI: «Sentido propio de la palabra libido», en San Agustín, *Obras de San Agustín. Tomo XVI-XVII. La Ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, pp. 920-993, p. 963 (edición bilingüe preparada por Fr. José Morán).

218 Foucault, M.: «El sexo verdadero», en *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, *obra cit.*, pp. 11-20, p. 15. Edición original, «L'vrai sexe», *Arcadie*, n.º 3 noviembre de 1980, pp. 617-625. También véase *Herculine Barbin dite Alexine B.*, París, Gallimard, 1978.

> *La medicina, la pedagogía, la psiquiatría, hacen jugar el poder como voluntad de saber, haciendo funcionar los rituales de la confesión en los esquemas de la regularidad científica. «Scientia sexualis»: constitución de una amplia y sutil tecnología de poder, mestizo de la «confesión» y de la «ciencia». Del cruce entre la «técnica de la confesión» y la «discursividad científica» emerge el objeto eminente, desconocido en otros tiempos, que detenta la Verdad: la sexualidad*.[219]

El sociólogo Enrique Gil Calvo enfrentó los presupuestos de Freud y Foucault, para concluir con una crítica al dispositivo de la sexualidad. Una vez superada la definición burguesa del sexo como principio unificador de la personalidad, el psicoanálisis postuló una nueva metafísica inaceptable que reconstruía el concepto de naturaleza humana. A este éxito de Freud contribuyó el positivismo cientificista de su época y su novedosa verdad antropológica[220]; en cambio, para Foucault el poder y el deseo se constituyeron como una relación social, y la problemática de la sexualidad no se encontraba en lo genital sino en lo epistemológico, es decir, en la construcción y producción de certidumbre intelectual. Si la sexualidad sirvió a los fines estratégicos del poder, el sexo existiría como una realidad contingente, únicamente necesaria para la forma burguesa de poder y superable con ella.

La verdadera antítesis entre ambas posturas residía en la presencia del sexo y no en la represión, puesto que la sexualidad no implicaba una necesidad antropológica como pretendía Freud, sino más bien una contingente forma histórica del poder según Foucault. Para éste la sexualidad, como no procedía de la interioridad biológica del individuo, no podía ser instintiva o pulsional, ya que provenía de su exterioridad social. No obstante, Gil Calvo mostró serias reticencias a *La Voluntad de Saber*, porque no comprendía que una

219 Morey, M.: «El poder, perverso y polimorfo», *Diario de Barcelona*, 20 de mayo de 1977, p. 30.

220 En un artículo posterior reconocía el autor hacer las paces con Freud. Véase Gil Calvo, E.: «Relaciones sociales de sexualidad», *El Viejo Topo*, n.º 28, enero de 1979, pp. 33-37.

Sobre los raros síntomas del masturbador

Pelo que crecía de repente en las palmas de la mano masturbadora, la lengua se hinchaba, los ojos se distendían o, en el caso de las mujeres, el clítoris se distendía radicalmente. Los médicos victorianos tenían un motivo para inventar estos síntomas: ya que el deseo sexual era secreto, estaba escondido en el individuo, el médico u otra autoridad, podía controlar al individuo inventando síntomas que le harían abandonar el deseo sexual. Lo más extremo de esta fantástica invención apareció en 1876 en un texto de Pouillet sobre la masturbación femenina, uno de los primeros textos en la literatura médica sobre el tema. La diagnosis de la masturbación femenina era el mal humor, hosquedad hacia extraños y la mentira, signos invariables de que una mujer se masturba. Finalmente, dice Pouillet, «hay cierto aspecto, un "je ne sais quoi", más fácil de reconocer que de experimentar con palabras».

Citado en R. Sennet y M. Foucault: «Sexualidad y soledad»*, *El Viejo Topo*, n.º 61, octubre de 1981, pp. 47-54, p. 53.

* Seminario impartido por ambos autores en el Instituto de Humanidades de la Universidad de Nueva York, durante el invierno de 1980. Edición original, «Sexuality and Solitude», *London review of books*, 21 de mayo de 1981, pp. 3-7.

vez decretada la muerte del sexo estableciese sobre su ausencia un dispositivo de la sexualidad:

> *Queda la sensación de que para semejante viaje no hacían falta alforjas [...] Si para Durkheim «Dios» era una metáfora del «Poder», para Foucault «el Sexo» es una metáfora del «Poder»: se mantiene por tanto la tradición francesa de conferir realidad a los conceptos, de reificar la significación, de atribuir objetividad material a los objetos de conocimiento.*[221]

Esta lectura de Gil Calvo la interpretamos cercana al filósofo Jean Baudrillard, respecto a su valoración del poder como metáfora extendida al sexo, motivo suficiente para justificar lo presuntuoso del título de su artículo, «Más allá de Foucault».

221 Gil Calvo, E.: «Más allá de Foucault», *El Viejo Topo*, n.º 18, marzo de 1978, pp. 57-60, p. 58.

Durante siglos nuestra civilización occidental construyó un saber en torno al cuerpo, hecho realidad con la pedagogía y su repertorio sobre las diferentes prácticas corporales. Estas experiencias se reflejaron de manera especial en la educación que transmitió el maestro al alumno, y en las relaciones familiares y sociales entre adultos y niños:

> *Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumno, entre el que sabe y el que no sabe, pasan relaciones de poder que no son la proyección pura y simple del gran poder del soberano sobre los individuos; son más bien el suelo movedizo y concreto sobre el que ese poder se incardina, las condiciones de posibilidad de su funcionamiento [...] Para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño relaciones de dominación bien específicas que tienen su configuración propia y su relativa autonomía.*[222]

En cierto modo, existió una toma de posesión del cuerpo por la cultura desde la medicina práctica, que se prolongó en el siglo XX con el desarrollo de la psicología, entendida como dominio del cuerpo a través de lo mental, para desembocar en la actualidad en un saber específico como es la sexología, con terapias psicosomáticas y con manuales y métodos que conforman toda una tecnología del orgasmo[223]. Imbert Martí concibió el cuerpo, o más bien su utilización, como un producto social condicionado y manipulado por los diferentes códigos sociales: «el cuerpo como producción social, es un lugar de contradicciones: cada sociedad secreta su imagen social del cuerpo que se traduce en códigos estéticos, ritos relacio-

222 Foucault, M.: «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos» (entrevista de L. Finas), en *Microfísica del poder*, *obra cit.*, pp. 153-162, p. 157. Edición original, «Les rapports de pouvoir passent á l'intérieur des corps», *La Quinzaine Littéraire*, n.º 247, 1-15, enero de 1977, pp. 4-6. También véase Foucault, M.: «Poder-Cuerpo», en *Microfísica del poder*, *obra cit.*, pp. 103-110. Edición original, «Pouvoir et corps», *Quel corps*, n.º 2, septiembre-octubre de 1975, pp. 2-5.

223 Sobre las reglas de urbanidad de adultos y niños véase Varela, J.: «De las

Cuerpos sin orden ni concierto...

Corpus: conjunto limitado de elementos (enunciados) en los que se basa el estudio de un fenómeno lingüístico.
• Cuerpo legal, cuerpo de ley.
• Cuerpo del delito: objeto con el cual o en el cual se ha cometido un delito y que conserva huellas claras de él.
• Espíritu de cuerpo.
• Cuerpo del ejército.
• Cuerpo diplomático.
• Cuerpo glorioso figurado e informal: persona que pasa largo tiempo sin experimentar necesidades fisiológicas.
• Cuerpo social. Huella más ilustrativa del antropomorfismo social: la organización social aparece como un todo (unidad y armonía) a imagen de una visión renacentista del cuerpo humano. Paso que marca una ruptura con el viejo antropomorfismo que consideraba el cuerpo humano como un microcosmos: imagen revertida en lo social, Universo
• Universo → Cuerpo → Sociedad, primer paso hacia una sociología (un discurso sobre la sociedad), sociología derivada de la biología. Este discurso pasa por el cuerpo (la puesta en discurso del cuerpo). El «espíritu del cuerpo» sería el sentirse a gusto (conforme y confortable) en el cuerpo social —especie de adecuación física de las partes al todo—: ser miembro de la comunidad...
• Cuerpos represivos...

***El Viejo Topo*, Extra, n.º 13, agosto de 1981, pp. 5-62, pp. 15-16.**

nales (códigos de cortesía), prácticas amorosas y sexuales... Existe, si no un cuerpo burgués, por lo menos una práctica burguesa del cuerpo»[224]. Como consecuencia, la sexología contribuye a crearnos y creernos el mito de la felicidad sexual, convertida en discurso positivista que reglamenta el placer. Ciencia socialmente aceptada e impulsada por la preocupación política de introducir el poder en el cuerpo de los individuos, cuyos límites son difusos:

reglas de urbanidad a la ritualización y domesticación de las pulsiones», en Savater, F. (edición a cargo de): *Filosofía y Sexualidad*, Barcelona, Anagrama, 1988, pp. 73-91.

224 Imbert Martí, G.: «Cuerpo contra poder», *El Viejo Topo*, extra n.º 13, agosto de 1981, pp. 5-6, p. 5.

¿Hasta dónde llega la intervención de las instituciones sociales en la disposición del sexo?, ¿en qué medida este cuerpo que pretendemos que sea nuestro está dominado, condicionado por las normas y los códigos culturales, y no es más que un «cuerpo por poderes», que casi no nos pertenece, que oscila entre un cuerpo reprimido (negado en cuanto tal es su propia existencia) y un cuerpo simulacro (escenificado y desvirtuado)?[225]

225 Imbert Martí, G.: «El cuerpo como producción social», *El Viejo Topo*, extra, n.º 13, agosto de 1981, pp. 12-20, p. 16. Véase Foucault, M.: «El juego de Michel Foucault», *Diwan*, n.º 2-3, 1978, pp. 171-202 (traducción de Javier Rubio). Edición original, «Le jeu de Michel Foucault», *Ornicar*, n.º 10, 1977, pp. 62-93 (conversación con los lacanianos A. Gosrichard, G. Wajeman, J.-A. Miller y C. Millot, a propósito de *La Voluntad de saber*).

Cómo domesticar a los niños y construir al perfecto estudiante

Algunos intelectuales reflexionaron sobre el alcance del Mayo francés y sus limitaciones. Para Michel de Certeau «el pueblo se tomó en serio el lenguaje democrático», aunque de manera insuficiente para crear una nueva unidad política e intelectual, ya que rechazó el viejo orden social sin llegar a definir una identidad propia[226]. El movimiento de Mayo no estaba contenido en las formas políticas ni en las relaciones de poder existentes, encontrando sus propios límites en el hecho de no dirigirse contra el aparato central del Estado[227]. Esta revuelta estudiantil que no se constituyó en un contrapoder dejó como legado una práctica antiautoritaria protagonizada por millones de personas, tal como expresó Foucault:

> *El movimiento de Mayo nos aporta una primera solución: los individuos sometidos a la enseñanza y sobre los cuales pesaban las formas más limitadoras del conservadurismo y de la repetición se pusieron a la cabeza de un combate revolucionario. En este sentido, la crisis de pensamiento que Mayo inició es extraordinariamente profunda. Dejó a la sociedad con una perplejidad y un aprieto tales que todavía no los ha superado.*[228]

226 De Certeau, M.: *La toma de la palabra*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.
227 Touraine, A.: *El movimiento de Mayo o el comunismo utópico*, Buenos Aires, Ediciones Signos, 1970. El ex profesor de Nanterre se opuso al primer Foucault y a las versiones dogmáticas del estructuralismo, si bien en un estudio posterior reconoció la importancia de su obra al introducir temáticas fundamentales en el estudio de la vida social como la historia de la cárcel y de la sexualidad. Véase *Critique de la modernité*, París, Fayard, 1992, pp. 198-201.
228 Foucault, M. (y otros): *Conversaciones con los radicales*, Barcelona, Kairós, 1975, p. 21-44, p. 31 (traducción de J. L. López). Edición original, *C'est demain la veille*, París, Éditions du Seuil, 1973. Texto original «Au delà du bien et du mal», *Actuel*, n.º 14, noviembre de 1971, pp. 42-47. Véase «Más allá del bien y del mal», en *Microfísica del poder*, *obra cit.*, pp. 31-44.

Junto a la espontaneidad y naturalidad del movimiento estudiantil, palpable en asambleas, manifestaciones, barricadas, sentadas, etc., podemos constatar la influencia de Herbert Marcuse, quien había analizado la degeneración del comunismo postestalinista en su ensayo *El marxismo soviético: un análisis crítico*. En éste reveló el sentido y funcionamiento de un sistema que redujo el discurso revolucionario a la condición de ideología, mediante representaciones y mentiras, y sobre un fondo de opresión. Marcuse culminó su crítica en *El hombre unidimensional* dejando a un lado el pensamiento de Marx y Freud, para indagar y creer en la utopía de una revolución que a falta de su realización efectiva podía pensarse e imaginarse. Concluía su obra con la célebre frase de Walter Benjamín: «solamente por causa de aquellos que no tienen esperanza nos es dada la esperanza».

En efecto, Rudi Dutschke y Daniel Cohn-Bendit, más conocido como *Dani el Rojo*, influenciados por el pensamiento anarquista, habían leído a un tal Marcuse[229].

Las obras de Guy Debord (*La sociedad del espectáculo*), el *Manifiesto Situacionista* (obra conjunta) y la revista *Internacional Situacionista* (1957-1969)[230] sentaron las bases teóricas del movimiento situacionista. Para Debord el hombre debía de abandonar su condición pasiva de espectador para transformarse en actor, rechazando una sociedad en la que el trabajo se convertía en rutina, el arte en burocracia, la cultura en algo repetitivo y los medios de comunicación en fuentes de manipulación para el control de las masas.

El *Manifiesto Situacionista* proponía la intensidad de la *situación* como impulso innovador, rescatando el papel del juego como factor de renovación social. Una de las principales reivindicaciones del situacionismo consistía en reorganizar la producción, sobre la base de la libre e igualitaria asociación de los productores, y la automatización de los medios. Así el trabajo sería una necesidad cada

229 Boldú, F.: «Reportaje a Dany Cohn-Bendit», *Ajoblanco*, n.º 39, noviembre de 1978, pp. 17-19.
230 Los textos de la *Internacional Situacionista* se publicaron en tres volúmenes: *La realización del arte (1957-1961)*, *La supresión de la política (1961-1966)* y *La práctica de la teoría (1966-1969)*, Madrid, Literatura Gris, 2001.

vez más secundaria y el hombre podría aspirar a una completa libertad. La *situación*, pilar de toda acción revolucionaria, se identificó con un juego que transformaba al hombre pasivo en un participante activo, modificándolo de forma radical hasta generar una cultura con nuevos comportamientos.

Una práctica común de los situacionistas fue el *detournement*, la tergiversación, como manera de criticar y atacar al poder establecido. Éste consiste en la utilización y manipulación de formas de expresión socialmente reconocidas —historietas populares, películas, imágenes publicitarias o eslóganes—, distorsionándolas para dar un mensaje completamente diferente al original a través de la sorpresa, la ironía o la provocación. La concepción del arte como algo inseparable de la vida, que defendió el situacionismo, también sirvió para transmitir el sentir del Mayo francés. Los grafittis de surrealistas y dadaístas y las pintadas de los «enragés» identificaron el poder con el monstruoso *statu quo*, convencidos de que era preferible disolver el poder antes que proceder a tomarlo[231].

Ahora bien, en nuestro caso, la pregunta se hace ineludible: ¿dónde se encontraba Foucault cuando estalló el Mayo del 68? «No andaba preparando la revolución, ni pensando en las barricadas... No, estaba discutiendo, en los despachos de un ministro gaullista, sobre el futuro de la enseñanza secundaria y superior en Francia»[232]. Para más señas, desde 1966 impartía clases en la Universidad de Túnez al tiempo que escribía la *Arqueología del saber*[233].

231 Y es que en el Mayo francés «las paredes hablaron» con sus conocidas pintadas: «No se encarnicen tanto con los edificios, nuestro objetivo son las instituciones»; «¡Arriba la comunicación!, ¡abajo la telecomunicación!»; «La comodidad es el opio del pueblo»; «El miércoles los enterradores fueron a la huelga. Ahora es un buen momento para morir...»; «La humanidad no será libre hasta que el último capitalista sea ahorcado con las entrañas del último burócrata»; «La imaginación al poder»; «Seamos sensatos, pidamos lo imposible»; «Prohibido prohibir», etc. Véase «Mayo del 68. Diez años después», *El Viejo Topo*, n.º 20, mayo de 1978, pp. 33-44; Boldú, F.: «Reportaje a Dany Cohn-Bendit», *Ajoblanco*, n.º 39, noviembre de 1978, pp. 17-19.

232 Eribon, D.: «El dandy y la reforma», en *Michel Foucault, obra cit.*, pp. 177-196, p. 187. En 1965 el ministro de Educación, Christian Fouchet, impulsó la Reforma Universitaria francesa.

233 Miller, J.: «¡Sé cruel!», en *La pasión de Michel Foucault*, Barcelona, Andrés Bello, 1996, pp. 223-278 (traducción de Óscar Luis Molina).

La metáfora del movimiento de Mayo

El 68 no se equivocó, no llegó la imaginación al poder, se contentó con una jubilosa asunción en lo imaginario y un jubiloso suicidio, lo que constituye, en la historia, la forma más cortés del éxito. El 68 exaltó la exigencia poética de lo social, la inversión de la realidad y del deseo y no su reconciliación virtuosa en un pasaje al acto socialista. El 68 ha permanecido felizmente, como una metáfora violenta sin convertirse jamás en una realidad. Hoy somos recompensados con la realidad, hoy lo imaginario ha descendido de los muros irreales de Nanterre a los cajones del ministerio. Y esto engaña subrepticiamente toda la situación intelectual.

J. Baudrillard: «El éxtasis del socialismo», *El Viejo Topo*, n.º 68, mayo de 1982, pp. 10-13, p. 11.

En otoño de 1968 la Universidad de Vincennes[234] contrató con cierto recelo a Michel Foucault. No nos sorprende la dudosa acogida que le dispensaron alumnos y profesores de la «universidad roja» por su colaboración en la reforma universitaria, planificada por el primer ministro gaullista Georges Pompidou. Poco después, en febrero de 1969, apareció con Jean Paul Sartre en la tribuna de la Mutualité. Los militantes no podían comprender qué hacía allí un intelectual, hasta entonces distante, colaborando con la izquierda, que además acababa de publicar su fría filosofía del sistema, la *Arqueología del Saber*. Michel-Antoine Burnier en *Conversaciones con los radicales*, justificaba el giro del filósofo de Poitiers, que de tanto hurgar en las raíces del saber y del humanismo...

... quiere destruir nuestro «pensamiento de antes del pensamiento» y, junto con el capitalismo, el «sistema anterior al siste-

234 En 1968 se fundó la Universidad de Vincennes como una institución experimental, en la que coincidieron numerosos profesores con una imagen inconformista como François Châtelet, Gilles Deleuze, François Lyotard y Michel Foucault. Desde sus inicios «la Universidad roja» estuvo enfrentada con la Escuela Normal Superior (ESN), y supuestamente el Colegio de Francia tenía más categoría a nivel universitario. Véase Pinto, L.: *Les neveux de Zaratoustra. La réception de Nietzsche en France*, París, Éditions du Seuil, 1995.

ma» y derribar todas las instituciones para, así, borrar las grandes dicotomías constitutivas de la civilización occidental: bien y mal, normal y patológico, inocencia y culpabilidad, sujeto y objeto...[235]

A partir de 1969 ya no lo identificaron con el filósofo reaccionario que investigaba temas académicos, sino con el intelectual que en sus obras demostraba sensibilidad hacia la política y las luchas marginales[236].

Una vez expuesta la «lejanía-cercanía» de Foucault a los acontecimientos del Mayo francés, nos centraremos en la temática de la educación y la disciplina, problemática que no trató de forma sistemática sino de manera fragmentaria[237]. Básicamente reflexionó sobre las tecnologías disciplinarias en las sociedades contemporáneas en *Vigilar y Castigar*:

La «disciplina» no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una «física» o una «anatomía» del poder, una tecnología.[238]

La disciplina en las sociedades capitalistas está presente tanto en los «recintos de aplicación» (fábricas, manicomios y hospitales)

235 Burnier, M-A.: «Introducción», en Foucault, M. (y otros): *Conversaciones con los radicales*, *obra cit.*, pp. 21-44, pp. 24-25.
236 Soler, S., Arqués, R.: «Entrevista a Michel Foucault», *Ajoblanco,* n.º 31, marzo de 1978, pp. 13-15.
237 Varela, J.: «Prólogo a la edición española», en Ball, S. J.: *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, Madrid, Morata, 1993, pp. IX-XV (traducción de José M. Pomares).
238 Foucault, M.: «La disciplina», en *Vigilar y Castigar...*, *obra cit.*, pp. 139-230, p. 218. También véase Foucault, M.: «Mesa redonda del 20 de mayo», en *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1982, pp. 55-79 (traducción de Joaquín Jordá). Edición original, *L'impossible prison: recherches sur le systeme penitentiaire au XIX siècle*, París, Seuil, 1980, pp. 29-39.

como en los «recintos de explicación»[239] (especialmente en la escuela). En ambos recintos se controla el espacio por medio de la clausura y la vigilancia, y a los individuos mediante los criterios de localización y funcionalidad. El control del espacio y de los individuos coincidió con la eclosión de disciplinas como la psicología, la pedagogía, la psiquiatría, la criminología, etc. Estas ciencias humanas están ligadas desde sus comienzos a la proliferación de los exámenes como operación que mide y valora los saberes alcanzados, aunque en el fondo no son más que un mecanismo de inspección y una forma de ejercicio del poder.

Desde la Segunda Guerra Mundial hasta la caída del muro de Berlín podemos diferenciar, grosso modo, tres teorías sociológicas: el funcionalismo, el marxismo y la sociología crítica[240], que nos ayudan a discernir tres modelos sociológicos aplicados a la educación. El primero, el de la movilidad social de R. Boudon[241], basado en el postulado de que la renta determina el éxito escolar, es decir, a mayor igualdad de renta se reducen las desigualdades ante la educación; el modelo de la reproducción defendido por P. Bourdieu y J.-C. Passeron[242], para quienes la institución escolar es un mecanismo que reproduce las desigualdades y estratos sociales al igual que los esquemas ideológicos que las justifican; y el modelo de la lucha de clases de L. Althusser[243], E. Balibar y R. Establet, quienes sostienen que el Estado se vale de los aparatos ideológicos (la Iglesia, la escuela, la familia, el ejército, etc.) para asegurar la continuidad de las

239 La terminología es de Jesús Ibáñez. Desde su juventud fue un incansable luchador contra la dictadura franquista, encarcelado tras el conflicto universitario de 1956, fue expulsado por razones políticas de la Universidad, la Escuela de Periodismo, el Instituto de Estudios Políticos y el Instituto de la Opinión Pública. No aspiró al poder académico, de hecho no se decidió a presentar su tesis doctoral —sobre la realidad ideológica del capitalismo de consumo— hasta cumplido los 51 años. Véase Moreno Pestaña, J. L.: *Filosofía y Sociología. Genealogía de un pensador crítico*, Madrid, Siglo XXI, 2008.
240 Álvarez-Uría, F.: «Por una Sociología Crítica», en Álvarez-Uría, F. (ed.): *Jesús Ibáñez. Teoría y Práctica*, Madrid, Endymión, 1997, pp. 375-386.
241 Boudon, R.: *La lógica de lo social. Introducción al análisis sociológico*, Madrid, Rialp, 1981 (traducción de L. Horno Liria).
242 Bourdieu, P., Passeron, J.-P.: *La reproducción*, Barcelona, Laia, 1977.
243 Althusser, L.: *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.

relaciones de producción existentes. Entre los aparatos ideológicos del Estado (AIE) destaca el escolar por su función dominante. Por su parte, la metodología foucaultiana aplicada a la educación reniega tanto del enfoque funcionalista y positivista como del marxista. Del funcionalismo porque fomenta la visión individualista de la sociedad, reduciendo la escuela a «una maquinaria en la que todas las piezas encajan con la ayuda de cuadros estadísticos anuladores de diferencias»[244]. Desde esta perspectiva, la escuela liberal basada en mera estadística y número, prometía lo contrario de lo que cumplía, a saber, la igualdad y la autorrealización humana. A su vez, la genealogía disiente del simplificador determinismo marxista que subordinó la escuela, como mera transmisora de ideología, a la estructura económica. El modelo genealógico no percibe en la escuela un subproducto de la lucha entre dos bloques antagónicos, sino un espacio de combate que forma parte de una guerra de posiciones diversificada:

> *Dicho método se ha ido perfilando y definiendo al mismo tiempo que era formulada una teoría del poder resultado del estudio del ejercicio de poderes específicos en campos concretos: prisión, psiquiatría, sexualidad, familia etc., y en contextos históricamente precisos. La genealogía es, pues, un determinado tipo de historia que pone de manifiesto las distintas luchas, los enfrentamientos y batallas, las diferentes relaciones de fuerza que se producen en espacios concretos; es un análisis en términos de estrategia con una finalidad claramente política: destruir el poder allí donde se ejerce.*[245]

A principios del siglo XX, Émile Durkheim aplicó con éxito una metodología que desvelaba el funcionamiento de la enseñanza

244 Contraportada del libro de Querrien, A.: *Trabajos elementales sobre la escuela primaria*, Madrid, La Piqueta, 1979, 2.ª edición, 1994 (traducción de Julia Varela).
245 Varela, J.: «Aproximación al análisis genealógico de la escuela en el marco de la sociología francesa de la educación», *Cuadernos de Realidades Sociales*, n.º 14-15, enero de 1979, pp. 7-33, p. 20.

secundaria. En *La evolución pedagógica en Francia*[246] desarrolla su teoría sociológica de la educación, obra que Julia Varela identificó como antecedente e inspiración, en los años setenta, de la llamada sociología crítica de la educación. Dentro de ésta cabe mencionar, en el mundo anglosajón, la labor de Basil Bernstein y sus colaboradores en la Escuela de Economía de Londres, y la escuela francesa bajo la tutela de Pierre Bourdieu. Éste dirigió desde 1968 el Centro de Sociología Europea, integrado en la Escuela Práctica de Altos Estudios de París, institución en la que se formó uno de los más importantes equipos de la sociología contemporánea europea. Entre sus miembros citamos, entre otros, a J.-C. Passeron, C. Grignon, R. Castel, J. C. Chamboredon y L. Boltanski[247].

Los presupuestos epistemológicos de la sociología crítica quedaron ligados al análisis de la naturaleza del poder y a la problemática del sujeto del conocimiento, sociología que desde una perspectiva crítica y reflexiva se preguntó por la construcción de los diferentes saberes para poderlos desenmascarar[248]. Los sociólogos españoles Alfonso Comín y Víctor Pérez Díaz entraron en contacto con el grupo de Bourdieu, en torno al Centro de Sociología Europea[249].

En el interior del país, en la segunda mitad de los años sesenta, Jesús Ibáñez trabajó en la fundamentación teórica y práctica del Grupo de Discusión[250]. En 1965 participó en la creación de la escue-

246 Durkheim, E.: *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*, Madrid, La Piqueta, 1982 (traducción de M.ª L. Delgado y F. Ortega). El texto es un seminario de Pedagogía impartido durante el curso académico 1904-1905, corregido en cursos posteriores en la Universidad de la Sorbona.
247 Álvarez-Uría, F., Varela, J.: «Presentación», en Wright Mills, C., Foucault, M., Pollak, M., Marcuse, H., Habermas, J., Elías, E., Bourdieu, P., Goffman, E., Bernstein, B., Castel, R.: *Materiales de Sociología Crítica*, Madrid, La Piqueta, 1986, pp. 7-10 (traducción de F. Álvarez-Uría, J. Varela y C. Prieto del Campo).
248 Sobre las características de la sociología crítica véase Varela, J., Álvarez-Uría, F.: *La crisis de los paradigmas sociológicos: el papel de la teoría de Michel Foucault*, Valencia, Universidad de Valencia, 1994.
249 Álvarez-Uría, F., Varela, J.: «Sociología crítica», en *La galaxia sociológica. Colegios invisibles y relaciones de poder en el proceso de institucionalización de la sociología en España*, *obra cit.*, pp. 80-84, p. 84.
250 Frente a la encuesta estadística de opinión, espejo de la ideología dominante, la escuela de J. Ibáñez contrapuso como técnica cualitativa y abierta

la de enseñanza libre de Sociología, CEISA, que tras un primer cierre del franquismo se prolongó en la llamada Escuela Crítica de Ciencias Sociales, hasta su cierre definitivo en 1969. Por tanto, Jesús Ibáñez fue una figura emblemática de lo que con posterioridad se denominó escuela de sociología crítica, que articulan la filosofía francesa de autores como Foucault, Deleuze, Lacan y Althusser, con el pensamiento de Adorno y Marcuse a la hora de orientar los posibles caminos de la sociología crítica[251].

El impacto de Foucault en el ámbito escolar lo situamos en el contexto de la sociología crítica de la educación, debido a las experiencias y expectativas pedagógicas alternativas que suscitó. En este sentido destaca el perfil académico de Julia Varela, ya que sus aportaciones genealógicas atraviesan la sociología de la educación en España. En 1976 se matriculó en Sociología en la Universidad de Vincennes, en la que contactó con los colaboradores de Foucault, como Robert Castel, Jacques Donzelot y Jean-Paul de Gaudemar[252], asistiendo a los cursos que impartían en el Colegio de Francia[253]:

Los libros de Michel Foucault y sus Seminarios del Colegio de Francia posibilitaron, por su parte, contemplar al cuerpo en

el uso crítico de la discusión de grupo. La mayor parte de los sociólogos de la empresa de estudios de mercado ECO, que Jesús Ibáñez dirigió, pasaron por el Grupo de Discusión. El equipo de ECO orientó su actividad a la estimación estadística de productos y al sondeo de los cambios de hábitos de los consumidores. Véase Ortí, A.: «Jesús Ibáñez, debelador de catacresis (La sociología crítica como autocrítica de la sociología)», en *Anthropos*, n.º 113, noviembre de 1990, pp. 31-42.

251 De Lucas, A.: «Jesús Ibáñez: el rodeo por la investigación de mercados», en Álvarez-Uría, F. (ed.): *Jesús Ibáñez. Teoría y Práctica*, *obra cit.*, pp. 193-206.

252 Cuesta Fernández, R., Mainer Baque, J.: «Perfil bibliográfico de Julia Varela» y «Entrevista a Julia Varela», *Con-ciencia social*, n.º 2, 1998, pp. 99-130.

253 En 1530 Francisco I fundó el Colegio de Francia, en contraposición a la jesuítica Universidad de la Sorbona. Los integrantes de dicha institución realizan una investigación original que exponen en doce conferencias públicas anuales, y además imparten un seminario semanal. Legalmente el Colegio no forma parte del sistema universitario francés, ni tiene alumnos matriculados ni concede calificaciones y grados. Michel Foucault fue miembro del Colegio de Francia desde 1970, su lección inaugural «El orden del discurso» le sirvió de acceso a la cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento. Sobre esta institución véase Durkheim, E.: *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*, *obra cit.*

Algunos estudiantes y profesores en el disenso

Jesús Ibáñez era/es foucaultiano —por asignarle algún lugar y relajar la tensión de los estudiosos de Jesús Ibáñez—, que es lo mismo que afirmar que podría haber sido/es *nietzcheano* o rockero... o, si lo prefieren, un escandaloso y provocador vago y maleante [...] Pre-sentimos que su pensamiento y su compromiso se traiciona, cuando en esa su Facultad se organiza un Seminario sobre Jesús Ibáñez del que se excluye cualquier tipo de posición crítica o alternativa, cuando el interés (estético) burocrático se impone a la razón de creatividad, a los principios de cualquier ética del disenso, a la lógica de una razón plural, por democrática, que apele a la modernidad para legitimarse. Cuando, en definitiva, no queda espacio para la denuncia, para la seducción y la provocación [...] Los topos siguen siendo cada día más viejos, porque están en proceso de extinción. Nadie va a sentirse tocado por un pensamiento y una metodología innovadores y alternativos, que el voluntarismo de algunos, la ignorancia de unos pocos y la oportunidad de otros convierten, con proyectos como el que nos ocupa, en irrespetuosa e irresponsable mascarada.

Anexo III: «A propósito de un Seminario sobre Jesús Ibáñez»*, en F. Álvarez-Uría (ed.): *Jesús Ibáñez: Teoría y Práctica*, Madrid, Endymión, 1997, pp. 493-495.

* En 1994 el Departamento de Sociología IV, dirigido por Jesús Ibáñez hasta su muerte en 1992, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, organizó un Seminario con el objetivo de reflexionar sobre sus aportaciones en el campo de la Sociología y recordar sus compromisos políticos e intelectuales.

tanto que blanco privilegiado de discursos y acciones, considerar los saberes como prácticas materiales, interrogarse sobre las relaciones poder/saber, comprender a través de qué procedimientos se sancionan los saberes como falsos o verdaderos, qué dispositivos se ponen en funcionamiento para constituir el régimen de verdad dominante en una época determinada —y a quiénes sirve dicho registro de verdad— y, sobre todo, para evitar enfoques simplistas o negativos del ejercicio y de los efectos de poderes y saberes concretos.[254]

254 Varela, J.: *Modos de educación de la España de la Contrarreforma*, Madrid, La Piqueta, 1983, pp. 13-14.

La metodología foucaultiana pretendió desenmascarar las verdades oficiales de la historia burguesa, cuyos presupuestos se debatían entre la pretendida objetividad del positivismo y el idealismo subjetivista. Dados los vínculos que establece entre el poder y el saber, los discursos del modelo genealógico son heterogéneos, dispersos e inestables frente a la supuesta continuidad de la historia y la perspectiva binaria del discurso dominante/discurso dominado[255]:

> *La aplicación del modelo genealógico a las instituciones educativas ha permitido la realización de una serie de análisis que pone de manifiesto los conflictos, antagonismos y contradicciones del campo educativo, descubre la ambigüedad fundamental de las prácticas escolares, revela las razones ocultas de su existencia y permite comprender las imbricaciones específicas de los saberes y poderes que la constituyen*.[256]

Los sociólogos Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría situaron el análisis genealógico foucaultiano en la tradición de Weber, Durkheim y Marx, por tanto dentro de la sociología clásica[257], considerando necesarios los hechos y los procesos sociales en su materialidad histórica para poder determinar su significación y su incidencia en el presente. Esta metodología eliminó el sujeto trascendente y antropológico en tanto que sustrato que fundaba la historia:

> *Es preciso desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica [...] sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia*.[258]

255 Sobre la genealogía véase «Nietzsche, la Genealogía, la Historia» y el «Curso del 7 de enero de 1976», en *Microfísica del poder*, *obra cit.*, pp. 7-29 y pp. 125-137.
256 Varela, J.: «Aproximación al análisis genealógico de la escuela en el marco de la sociología francesa de la educación», *Cuadernos de Realidades Sociales*, n.º 14-15, enero de 1979, pp. 7-33, p. 23.
257 Varela, J., Álvarez-Uría, F.*: La crisis de los paradigmas sociológicos: el papel de la teoría de Michel Foucault*, *obra cit.*

Mientras que Anne Querrien se limitó a investigar la genealogía de la escuela primaria francesa apoyada en presupuestos foucaultianos, Julia Varela multiplicó los efectos políticos del libro de Querrien al ampliar sus investigaciones sobre la escuela a otros ámbitos pedagógicos. Desde una perspectiva histórico-comparativa, analizó la educación primaria en nuestro país como una pieza clave en el interior de la amplia estrategia política de integración y de control social.

El trabajo abarca el periodo comprendido entre el reinado de Carlos III y la Primera República, en concreto desde la especialización de las instituciones de caridad —hospicios y hospitales afectados por la Ley Moyano de 1857— hasta los decretos en materia de enseñanza de la Primera República, que implicaron la institucionalización de la escuela[259].

Según Julia Varela, la pedagogía se convirtió en ciencia a partir del encierro de los niños, por lo que es obvio que ni existió siempre ni tiene por qué perpetuarse indefinidamente. Desde el paradigma genealógico se preguntó por el porqué de la generalización de la escuela primaria, tanto en lo referido al derecho a la educación de los niños como a la reglamentación que supuso el encierro. Esta imposición había sido aceptada como un proceso natural, sin llegarse nunca a profundizar en los orígenes sociopolíticos de la obligatoriedad escolar. La socióloga no sólo cuestionó las formas y métodos de enseñanza sino la propia pedagogía, planteando hasta dónde se pueden aceptar los límites y exigencias de las escuelas, e incluso cómo pueden ser superados dichos límites: «la acción revolucionaria se define como un quebrantamiento simultáneo de la

258 Foucault, M.: «Verdad y poder», en *Microfísica del poder*, *obra cit.*, pp. 175-189, p. 181.
259 Varela, J.: «Elementos para una genealogía de la escuela primaria en España». Postfacio, en Querrien, A.: *Trabajos elementales sobre la escuela primaria*, *obra cit.*, pp. 169-198. También véase Ortega, F., González García, E., Guerrero, A., Sánchez, M.ª E. (compiladores): *Manual de Sociología de la Educación*, Madrid, Visor, 1989.

conciencia y de la institución; lo cual supone un ataque a las relaciones de poder de las que son instrumento y armadura»[260]. La genealogía de la escuela pretendió quebrar la pretensión de presentar como eterna y legítima la escuela en las modernas sociedades estratificadas, y ello debido al distanciamiento entre sus supuestos judiciales y sus logros en materia de igualdad de oportunidades. De manera paralela, puso en tela de juicio la normalización social, al asociar los recintos de explicación con otras instituciones que atravesaban todo el cuerpo social:

> *¿Contribuye el sistema escolar a favorecer los ideales democráticos o, por el contrario, su lógica constitutiva funciona a partir de criterios más o menos explícitos de dominación?*[261]

Durante el siglo XIX el movimiento obrero luchó por la libertad y por un modo de educación gestionado por la propia clase trabajadora y destinado a su emancipación. Sin embargo, esta autoinstrucción obrera se vio obstaculizada porque la burguesía se percató del peligro social que significaba para el mantenimiento de sus intereses y recurrió a la imposición de la escuela nacional obligatoria.

Algunos historiadores de la educación se esforzaron en presentar la escuela como un proceso natural, como si se tratase de una institución eterna, e incluso un sector de los representantes de la clase trabajadora, el del reformismo social defensor de la extensión de la educación, interpretó la escuela como una conquista obrera. Esta tesis ignoró la lectura del propio Marx que había mostrado sus reticencias políticas respecto a la socialdemocracia alemana: «lo que hay que hacer es sustraer la escuela de toda influencia por parte del Gobierno y de la Iglesia»[262]. La construcción social de los recintos de explicación nacidos en el mundo moderno fue el resultado de una compleja red de estrategias de saber-poder. Desde entonces soportamos el encierro en la escuela, la invención del maestro, la división de los sexos, los dispositivos de exámenes, los sistemas educativos y la organización del espacio y del tiempo escolares[263].

260 Foucault, M. (y otros): *Conversaciones con los radicales*, *obra cit.*, pp. 21-44, p. 37.
261 Varela, J., Álvarez-Uría, F.: «Introducción», en *Arqueología de la escuela*, Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 9-11, p. 10. Esta obra es un compendio de artículos escritos en los años ochenta, de los que citamos la edición original.
262 Véase Marx, K.: *Crítica del programa de Gotha*, Barcelona, Materiales, 1978. Citado por Julia Varela, en «Elementos para una genealogía de la escuela primaria en España», en Querrien, A.: *Trabajos elementales sobre la escuela primaria*, *obra cit.*

Por tanto, se evolucionó de la incipiente autogestión obrera, que entrañaba el rechazo al intervencionismo estatal, a la reivindicación de la escuela obligatoria para las clases populares, bajo la consigna del derecho común a la educación. Esta artimaña implicó gradualmente la destrucción de la resistencia de los trabajadores, que no pudieron aprender sus intereses en sus posibles recintos escolares. Como consecuencia se instruyeron en la escuela burguesa convirtiéndose en sujetos de la competencia, al participar en la promoción social y en pequeñas parcelas de saber-poder. Para tan ardua tarea el orden social burgués requirió la psicologización de la escuela, con su pléyade de nuevos especialistas en técnicas didácticas: psicólogos, pedagogos, psicopedagogos y psicoanalistas:

> *Ya pueden los psicólogos entrar a saco en las escuelas para determinar las aptitudes, medir las rentabilidades, diagnosticar las carencias y orientar hacia las profesiones. Ya pueden los psicoanalistas alargar sus rentables orejas para higienizar las nuevas lacras sociales, encontrando edipos mal resueltos, fijaciones anómalas, desviaciones de la libido.*[264]

A la vez que la educación familiar y escolar se encargó de normalizar la conducta del niño y de reproducir el modelo del nuevo orden social, la infancia y sus traumas se convirtieron en una pieza clave del psicoanálisis. Este proceso de ideologización del psicoanálisis junto al conductismo de Wilhelm Wundt y al positivismo

263 Varela, J.: «Teoría y práctica en las instituciones escolares», en Fernández Enguita, M. (ed.): *Marxismo y Sociología de la Educación*, Madrid, Akal, 1986, pp. 143-154.
264 Varela, J.: «Anatomía política de la familia civilizada», *Negaciones*, n.º 5, primavera de 1978, pp. 152-161.

criminológico de Cesare Lombroso, corrientes emergentes de psicología, confluyeron en un mismo fin político, es decir, en el control social y en la fabricación de ciudadanos sometidos. De nuevo afloró la psicología como «policía de las almas, inquisición de conciencias y manipulación de voluntades», y además ciencia del alma con pretensiones de resolver un problema de gobierno: «hacer imposible e impensable la revolución»[265].

Si a lo largo de la historia se encerraron en diferentes instituciones a locos, enfermos, pobres, delincuentes, etc., en el siglo XIX el turno del control social hizo su presencia en las fábricas[266], escuelas y hogares, transformados en lugares de encierro para los nuevos sujetos sometidos: obreros, niños y mujeres[267], respectivamente. En España, a medida que la Iglesia perdió potestad en la educación, el Estado tutelar acumuló la experiencia y la sabiduría de las órdenes religiosas, sobre todo, en lo concerniente a la disciplina y la pedagogía. El proceso concluyó durante el siglo XIX con la institución de la escuela obligatoria por parte del Estado, como muestra la creación de la Escuela «Normal» Central en Madrid[268],

265 Varela, J., Álvarez-Uría, F.: «Cirugía de las almas. Las redes de la psicología», *Negaciones*, n.º 7, verano de 1979, pp. 5-32. Para una crítica del psicoanálisis y del conductismo véase Álvarez-Uría, F.: «De sueños y ratas», *El País,* 30 de julio de 1985, p. 22.

266 Sobre las fábricas y el modelo panóptico véase Varela, J.: «La escuela empresa: neotaylorismo y educación», *Educación y Sociedad*, n.º 1, Madrid, 1983, pp. 167-177.

267 Sobre el encierro en la escuela y el cuestionamiento de la escuela pública véase Varela, J.: «La escuela obligatoria, espacio de civilización del niño obrero», en Varela, J. (editora): *Perspectivas actuales en sociología de la educación*, Madrid, Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Madrid, 1983, pp. 177-197 (actas del Primer Symposium Internacional de Sociología de la Educación). Sobre la representación sexual de la mujer véase Varela, J.: «La mujer o el futuro de una ilusión», *Negaciones*, n.º 2, diciembre de 1976, pp. 39-42.

268 Una vez fallecido el rey absolutista Fernando VII, quien anuló la Constitución de 1812, se reestableció en 1820 la Constitución. Este acontecimiento posibilitó el desenvolvimiento de la enseñanza que culminó con la creación de la Escuela Normal Central, bajo la dirección de Pablo Montesino. Durante el reinado de Isabel II se promulgó la Ley de Instrucción de 1857, más conocida como «Ley Moyano», favoreciendo la apertura de nuevas escuelas y la reforma de la enseñanza universitaria. Posteriormente, en el periodo de la Restauración política (1874-1923), la obligatoriedad de la enseñanza se amplió desde los 6 hasta los 12 años.

Sobre el dispositivo escolar

El nuevo sistema* prestará especial atención al espacio y al tiempo escolar que van a ser perfectamente racionalizados. La situación del maestro, la de los alumnos, la forma del mobiliario, etc., serán estudiadas y ordenadas en función de una mejor vigilancia de la clase. Y la máxima según la cual «todo maestro público debe arreglar los ejercicios de su escuela y la distribución del tiempo, de modo que ningún niño esté jamás ocioso» se hará realidad. La nueva economía que busca el pleno rendimiento del tiempo y de las fuerzas, se impondrá a la práctica educativa. El comportamiento del maestro, así como el de los alumnos serán minuciosamente regulados: cómo han de entrar en clase, saludar, sentarse, escribir, leer, hablar, mirar, recibir las visitas, salir, etc... El aseo personal, el respeto al maestro, la adquisición de una serie de hábitos en contradicción con su modo habitual de vida, en fin, su adaptación a la normatividad tendrá más importancia que la adquisición de saberes. Surge así una jerarquización de los alumnos en función del mérito que será el resultado de exámenes —semanales, mensuales y anuales— que abarcan conocimientos y conductas y que se traducirán en notas, cintas, medallas, listas de honor... y se materializará en el puesto o lugar que cada uno ocupa en el espacio del aula.

J. Varela: «Técnicas de control social» en J. Varela y F. Álvarez-Uría: *El cura Galeote, asesino del Obispo de Madrid-Alcalá*, Madrid, La Piqueta, 1979, pp. 210-236, p. 227.

* Se refiere al Reglamento del 26 de noviembre de 1838, para la aplicación de la Ley del 21 de julio del mismo año. El nuevo Reglamento sentaba las bases del sistema de enseñanza pública durante el siglo XIX, ordenanzas que encontraron en la Restauración las condiciones favorables para su desarrollo.

institución que se extendió al resto del país y que supuso la nacionalización de la enseñanza, con la aparición del «cuerpo» de funcionarios de maestros y de inspectores. Desde entonces los docentes, instruidos con el nuevo estatuto de poder-saber concedido por el Estado, pueden domesticar a los niños y normalizar a los futuros ciudadanos[269].

269 Varela, J.: «Técnicas de control social en la Restauración», en Varela, J., Álvarez-Uría, F.: *El cura Galeote, asesino del Obispo de Madrid-Alcalá*, *obra cit.*, pp. 210-236.

Otra contribución imprescindible de Julia Varela, producto de su estancia en Francia, fue la defensa de su tesis doctoral[270] que dirigió Jean-Paul de Gaudemar[271], colaborador de Foucault. El *corpus* principal se publicó en *Modos de educación de la España de la Contrarreforma*. La investigación es una aplicación de la metodología socio-histórica sobre las prácticas de adoctrinamiento escolar, y el entramado social en el que se asienta nuestro sistema escolar. El periodo histórico estudiado abarca desde la Reforma hasta mediados del siglo XIX, y en especial la Contrarreforma. En la España de la muy limitada Reforma y Contrarreforma, jesuitas, dominicos y escolapios se disputaron su poderío teológico-político en la educación. A raíz de los progresos de la Reforma religiosa iniciada en Alemania hacia 1517, la Iglesia Católica aprobó el estatuto que creó la Compañía de Jesús, instituyó la Santa Inquisición en Roma y reunió el Concilio de Trento.

Las Escuelas Pías[272] constituyeron los primeros planteles al servicio de la educación primaria gratuita, en su intento de redimir a la niñez desvalida. El sistema de enseñanza de los padres escolapios coincidió en algunos puntos con el de los jesuitas, ya que adoptaron *el ratio studiorum*[273], primer sistema organizado de educación católica, instituido a finales del siglo XVI por la orden jesuítica. El reglamento de los jesuitas contenía el plan de estudio, los programas y los métodos de enseñanza, como también el espíritu que debía orientar la práctica de los maestros. A su vez los jansenistas, católicos de tendencia agustiniana que no tomista, enseñaban el carácter corrupto natural del hombre. Si el alma se encontraba inclinada hacia el mal, el niño no podía ser bueno por naturaleza. Ahora bien, una vez bautizado y empleando los procedimientos correctos en la educación moral e intelectual se lograba preservarlo del vicio y del pecado, lo que justificaba su elemental defensa de la pedagogía masiva[274]. Los jansenistas o solitarios defendían la doctrina de la predestinación, de claras resonancias protestantes. Estos principios parecían extravagantes a los jesuitas, que en su lucha por depurar el catolicismo persiguieron la posición jansenista hasta conseguir que el Papa la declarase herética en 1713. Este hecho histórico contribuyó a que la doctrina eclesiástica pareciese un bloque más monolítico.

El trasfondo de estas disputas educativas de las congregaciones religiosas, en la España de la Contrarreforma, resultó importante en la formación del Estado moderno y el desarrollo de los diferentes «modos de educación». Julia Varela analizó las transformaciones que se dieron en el campo de la sociología de la educación, concibiendo los modos de educación como un proceso social que revelaba los conflictos, antagonismos, ambigüedades y contradicciones del campo educativo y de las prácticas escolares. Desde el modelo genealógico desarrolló un discurso histórico-sociológico de la escuela como aparato de producción de poder-saber y como institución generadora de identidades sociales[275]. En el siglo XVI culmina en Europa el proceso de constitución de los Estados-nación modernos. Los modos de educación coexistieron con la Iglesia en vías de renovación —obligada por el nuevo espíritu del Renaci-

270 Con anterioridad, en 1977, Julia Varela realizó otra tesis doctoral en la Universidad Complutense de Madrid, con el título: «Vocabulario de Ciencias Naturales: Análisis teórico-práctico de las condiciones de aparición y utilización de los vocabularios».

271 Sobre Jean-Paul de Gaudemar véase *La movilización general*, Madrid, La Piqueta, 1981 (traducción de J. Saavedra); «Preliminares para una genealogía de las formas de disciplina en el proceso capitalista del trabajo», en Foucault, Gaudemar, J.-P (y otros): *Espacios de poder*, *obra cit.*, pp. 85-122.

272 El aragonés San José de Calasanz (1556-1648) fundó en Roma las Escuelas Pías. Los padres escolapios, además de los votos ordinarios de pobreza, castidad y obediencia, cumplen desde entonces con el de consagrarse a la enseñanza gratuita de los niños.

273 Bajo la dirección del Superior General de la Orden jesuítica, sucesor de San Ignacio de Loyola, Claudio Acquaviva (1542-1616), se redactó *El Ratio atque Institutio Studiorum* o abreviadamente *el ratio studiorum*. El reglamento de los estudios recibió forma definitiva y fuerza obligatoria en 1599, después de quince años de minuciosa elaboración. El mismo general de la Compañía implantó el *Directorium Exercitiorum Spiritualium S.P.N. Ignatii*, más conocido como «Guía para los Ejercicios Espirituales».

274 La congregación de los jansenistas o solitarios de Port-Royal se dedicó a la investigación, la enseñanza y la vida religiosa. El abad fundador, discípulo de Jansenio (1585-1638), inspirándose en las obras de San Agustín, enseñaba la corrupción natural del hombre, el dogma de la gracia y la doctrina de la predestinación.

275 Varela, J.: *Modos de educación de la España de la Contrarreforma*, *obra cit.* También véase Varela, J.: «Sobre la desposesión del poder estudiantil», en Lerena, C. (ed.): *Educación y Sociología en España. Selección de textos,* Madrid, Akal, 1987, pp. 27-42.

miento—, la nobleza en decadencia, una burguesía en ascenso y el vulgo menesteroso. La labor de la Iglesia católica influyó de manera decisiva en la creación del sistema escolar. Entramado pedagógico, social y político que sirvió, respectivamente, para concebir al perfecto estudiante, construir al buen súbdito y hacer valer el poder de la educación no sólo en la conquista de los espíritus sino también en la de América.

Tanto los protestantes como los católicos forjaron una visión pesimista de la naturaleza humana. Los primeros como consecuencia del antagonismo entre individuo y naturaleza, y los católicos con su pretensión de armonizar ambas instancias. El pensamiento moderno heredó esta orientación, tipificada en un egoísmo innato y en una dudosa sociabilidad, de donde proviene la justificación y la necesidad de intervenir para corregir los nefastos instintos humanos. Mientras que Hobbes[276] y Rousseau[277] se inclinaron por soluciones políticas en torno al Estado, fundamentadas en el orden social; Durkheim rechazó el supuesto antagonismo entre sociedad e individuo. Para él, lejos de oponerse se implicaban mutuamente al considerar el sujeto como un producto social que había que dirigir y educar de manera adecuada, para que éste a su vez revirtiese positivamente en el orden social. Ahora bien, para conseguir cierto equilibrio entre los individuos socializados y el orden social se hacía necesario, como uno de los pilares imprescindibles de la formación de los individuos, un sistema disciplinario.

Émile Durkheim encontró en la orden jesuítica el aparato escolar apropiado para la sociedad industrial, como muestra la división

276 Según Hobbes (1588-1679) la naturaleza humana está constituida de egoísmo, y de una peculiar razón que le constriñe a ceder frente a otros intereses en su propio beneficio. De esta manera la vida en comunidad puso freno a la destrucción del hombre, teoría que propició el surgimiento del Estado, como modelo más adecuado para la existencia humana.

277 Para Rousseau (1712-1778) la historia corrompe al hombre con su construcción artificial de la sociedad civilizada. Frente al estado no natural de la barbarie civilizada, aparece de inmediato el estado de naturaleza como el paraíso perdido. Según su visión del contrato social, la sociedad es un convenio de individuos donde la voluntad del pueblo es el origen de la soberanía y de las leyes, en el que cada ser humano no debe ser sólo objeto sino también sujeto de poder.

de los colegiales en pequeños grupos, la organización militar en clase y la clausura en celdas individuales. La institución de los jesuitas, híbrido de orden religiosa y cuartel, basó la distribución escolar en una estrategia crono-espacial que posibilitó el control, la vigilancia y el acompañamiento, en todo lugar y tiempo, para crear sujetos disciplinados y obedientes[278]. Estas condiciones contribuyeron al éxito escolar fundamentado en la competencia, los méritos personales y la imitación del maestro jesuita que —apoyado en la tutela como autoridad moral y en la exigencia de una pedagogía fundada en valores absolutos— manipuló las voluntades de los colegiales, modeló sus conductas y erigió la figura del estudiante sobresaliente[279]. El autor de *La evolución pedagógica en Francia* concibió la sociología de la educación como teoría del poder disciplinario, puesto que la educación se basaba en la sumisión y obediencia, y la muestra de su eficacia radicaba en la combinación de «la vigilancia jerárquica, la sanción normalizadora y el examen»[280]. Vigilancia de un poder que controla sin ser visto, que sanciona y castiga para normalizar a quienes no cumplen con el deber establecido, y que continuamente inspecciona y examina las conductas y aptitudes[281].

Para acometer la tarea de normalización social, las disciplinas escolares utilizaron el examen como principal dispositivo, entendiendo por normalización la imposición de valores históricos, socia-

278 Ignacio de Loyola (1491-1556) fundó la Compañía de Jesús en 1534. El mundo estaba dividido en dos ejércitos: el de Dios y el de Satán. Los protestantes estaban en el último, y la sociedad de Jesús combatía con el ejército de Dios *ad majorem Dei Gloriam* (A. M. D. G. para mayor gloria de Dios). San Ignacio, que fue oficial antes que sacerdote, dio a la Orden un sello militar, pues son virtudes esenciales la disciplina y la obediencia. Para fortalecer la obediencia de estos soldados de Cristo se hicieron necesarios los ejercicios espirituales: durante varias semanas el novicio debía meditar por espacio de cinco horas al día, completamente solo en su celda, sin ver a nadie ni hablar con los demás religiosos.

279 En 1978 Félix Ortega Gutiérrez defendió la tesis doctoral «Sociología de la Educación en Émile Durkheim», en la Universidad Complutense de Madrid.

280 Véase Foucault, M.: «Los medios del buen encauzamiento», en *Vigilar y Castigar...*, *obra cit.*, pp. 175-198.

281 Ortega, F.: «Presentación», en Durkheim, E.: *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*, *obra cit.*, pp. 7-17.

les y contingentes presentados por la sociedad burguesa como naturales[282]. El dispositivo escolar de control, producido en el siglo XVIII, se hizo firme en la disciplina impuesta en las llamadas escuelas normales, centrada en su mayor parte en la austeridad de los exámenes:

> *Un individuo sometido al examen deja tras de sí un rastro documental del que difícilmente podrá liberarse; antes al contrario, ese rastro constituirá su biografía, su individualidad. La «historia» de las vicisitudes escolares, médicas, militares, policiales, judiciales... de una persona, van a ir moldeándola como sujeto diferenciado. De este modo, los resultados del examen continuado permiten construir el sujeto individual [...] el examen convierte al sujeto en un «caso», en objeto de un saber y de un poder. Un sujeto que puede ser descrito y analizado y juzgado, pero un individuo que debe ser también encauzado, normalizado y corregido.*[283]

Desde el siglo XVIII, la norma y la ley se complementaron como dispositivo regulador del orden, y como consecuencia de su objetivación por el individuo se extendieron los exámenes a la medicina y a la psiquiatría. Es decir, al examen clínico que detectaba y clasificaba las patologías, y al examen psiquiátrico que medía el grado de locura. De la psiquiatría se filtró al campo del derecho y al de sus peritos judiciales, que a su vez trabajaron en estrecha colaboración con la policía. Los historiales biográficos tuvieron como objetivo medir el correspondiente alejamiento de la norma, para convertir a las personas en un caso «que a la vez constituye un objeto para un conocimiento y una presa para el poder. El caso [...] es el individuo tal como se le puede describir, juzgar, medir, comparar a otros y esto en su individualidad misma; y es también el individuo cuya conducta hay que encauzar o corregir, a quien hay que clasificar, normalizar, excluir, etcétera»[284]. En la noción de norma y en el dispositivo escolar del examen se unieron el ejercicio del poder y la formación del saber, lo que entrañó la domesticación de los individuos con una simple ecuación: a más sometimiento de exámenes y supuesta acumulación de saber, mayor disciplina del poder sobre el individuo:

> *La enseñanza reproduce el saber, pero también reproduce a los sujetos (o supuestos sujetos, pues son sólo sujetos del enunciado) del saber, por eso la enseñanza es disciplinar, disciplina a los sujetos del saber para que no se desmanden, para que sus demandas no desborden los cauces prescritos.*[285]

Por supuesto, el proceso normalizador y la tarea pedagógica contienen una función social y una política de la educación[286]. De hecho nos invita a preguntarnos: «¿existe una educación "normal"?, ¿qué valor tiene la "pauta" o "norma" de educación?, ¿el proceso educativo "normaliza" a los individuos?, ¿qué se debe hacer con los "a-normales"?, ¿qué instancias deciden sobre la "normalidad" de los individuos?»[287]. Para conseguir la normalización de los individuos el examen se convirtió en un instrumento de mixtificación que obtenía la sumisión al orden establecido, eliminando de la correspondiente institución a aquellos calificados como anormales por no alcanzar los baremos prescritos de calificaciones, notas, nivel, selección, etc. Por tanto,

282 Véase Foucault, M.: «El examen», en *Vigilar y Castigar...*, *obra cit.*, pp. 189-198.
283 Ortega, F.: «La Sociología de Durkheim, teoría del poder disciplinario», *Negaciones*, n.º 7, 1979, pp. 33-56, p. 54.
284 Foucault, M.: *Vigilar y Castigar...*, *obra cit.*, pp. 196.
285 Ibáñez, J.: «Intermezzo: entre la dominación y el poder», en *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 31-74, p. 60.
286 Valga como anécdota el caso de María Jesús Miranda. Ésta definió la función de la Universidad como un aparato de exclusión, en una oposición de la Universidad Complutense de Madrid. El tribunal que juzgaba a quien no quería someterse al poder de la norma consideró el ejercicio como una autoexclusión, y por tanto la suspendió. Véase Miranda, M.ª J.: «La Universidad contra la vida», *El Viejo Topo,* n.º 28, diciembre de 1978, pp. 18-21.
287 Solá, P.: «Foucault y la pedagogía», *Cuadernos de Pedagogía*, n.º 119, año X, noviembre de 1984, pp. 60-63, p. 61.

> *... el examen combina las técnicas de la jerarquía que vigila y de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora [...] que establece sobre los individuos una visibilidad a través de la cual se los diferencia y se los sanciona.*[288]

Si a lo largo de la historia Émile Durkheim y Michel Foucault se preocuparon de estudiar las innovaciones realizadas por los jesuitas en el terreno de la disciplina escolar, más recientemente Félix Ortega analizó el campo de la sociología de la educación desde planteamientos durkheimianos, a partir del Foucault de *Vigilar y Castigar*[289]. Como el poder, la escuela no fue exclusivamente sinónimo de instancia represora sino productora de conciencias, cuya misión consistió en encauzar, dirigir y crear comportamientos[290].

El pedagogo Jaume Trilla subrayó la formación de este nuevo poder-saber que organizó de manera minuciosa la escuela, convertida en un territorio político y cultural caracterizado por el control social del espacio que redistribuía a los colegiales, donde cada uno ocupa un espacio y un puesto en un pupitre. Esta pedagogía administró el tiempo necesario para separarlos de los adultos y del resto de sus compañeros, tanto dentro del recinto de explicación —horas lectivas, recreos, calendario, etc.— como fuera de él por los deberes, recuperaciones, actividades deportivas y culturales... A partir de un principio específico de autoridad, la escuela estableció lo que se debe aprender y lo que se puede enseñar de manera regulada, de ahí la existencia de los premios a la docilidad y de los castigos impuestos a la ruptura del orden[291].

La escuela liberal encarnó la representación burguesa de la sociedad, definida como la suma de individuos y regida para su funcionamiento por supuestas leyes naturales. Esta propedéutica no

288 Foucault, M.: *Vigilar y Castigar...*, *obra cit.*, p. 189.
289 Ortega, F.: «Sociología de la educación en España. Una revisión teórica», en Lerena, C. (ed.): *Educación y Sociología en España. Selección de textos*, *obra cit.*, pp. 542-571.
290 Ortega, F.: «La educación como forma de dominación: una interpretación de la sociología de la educación durkheimiana», en Fernández Enguita, M. (ed.): *Marxismo y Sociología de la Educación*, *obra cit.*, pp. 219-235.
291 Trilla, J.: «Negación de la escuela como lugar», *El Viejo Topo*, extra, n.º 5: «Crítica de la vida cotidiana», marzo de 1979, pp. 68-74.

La gallina y el discurso productivo del poder

En una granja, cuando una gallina come puede pensar que es el sujeto de su comportamiento; el granjero pensará que el sujeto es él, que les da de comer a las gallinas. Si la gallina fuera a una escuela «tradicional» saldría reforzada su creencia; si fuera a una escuela «liberal» tomaría conciencia de que el granjero le roba los huevos; si fuera a una escuela «marxista clásica» matizaría pensando que lo que el granjero le roba es la diferencia entre el valor de la comida y el precio de los huevos. Y todo esto es parcialmente cierto. Pero lo grave es que la gallina no es sujeto, que sólo existe en el discurso productivo del granjero. Pero lo grave es, que los enseñantes no somos ni siquiera granjeros —propietarios—, que sólo existimos en el discurso productivo del poder.

J. Ibáñez: «El último topo»*, *El Viejo Topo*, n.º 47, agosto de 1980, pp. 62-63, p. 63.

* El artículo es un recordatorio al marxista Ignacio Fernández de Castro que, tras su exilio en París, volvió a España sin introducirse en los talleres de la alta cultura. Preocupado por el sistema educativo publicó su obra *Reforma educativa y desarrollo capitalista* (1978), en la que criticó a ese marxismo que veía en el sistema de enseñanza una simple reproducción de la superestructura ideológica.

sólo transmitió conocimientos sino que los produjo, mediatizando los contenidos que debían ser enseñados. Tras la aparente asepsia de la metodología se ocultaba la ideología burguesa que no sólo se enseñaba, sino que también se practicaba, como constatamos en algunas de sus enseñanzas: la jerarquía, la vigilancia, el individualismo, la competencia, el control, el sometimiento, el utilitarismo, el castigo, la burocracia, la meritocracia, el consumismo, la represión, etc.[292]

Inspirado en *Vigilar y Castigar*, el filósofo José Luis Pardo exponía cómo los sujetos en la sociedad capitalista no son dueños del tiempo en que aparentemente están liberados del trabajo, debido a la imposición progresiva de un régimen de explotación del tiempo total. Según la génesis de este proceso, en el llamado tiempo de ocio se sufría una explotación tan efectiva como en la del trabajo, puesto

292 Trilla, J.: «Sobre la escuela en la pedagogía socialista», *El Viejo Topo*, n.º 50, noviembre de 1980, pp. 23-27.

que el tiempo libre era una mercancía con un coste de producción, una red de distribución y unas garantías de consumo: «podríamos decir que el capitalismo no deja tiempo alguno disponible, que nadie pierde el tiempo»[293].

Con independencia de los rasgos punitivos del poder, los productivos tuvieron la capacidad de disciplinar y moldear los cuerpos con fines utilitarios. El carácter productivo que tuvieron los regímenes disciplinarios se tornó en una característica propia de la Modernidad, en relación a otros regímenes históricos de control. Una vez interiorizada la función normalizadora por parte de los ciudadanos dóciles, las sociedades modernas desarrollaron diferentes saberes disciplinarios, sometiendo los cuerpos a los espacios de reclusión y convirtiendo las disciplinas en un arte del cuerpo humano[294]. A través de la meticulosidad de los diferentes registros, pautas, códigos, hábitos e inspecciones se delimitaron los usos correctos del cuerpo burgués, incluyendo los gestos, el vestido, la alimentación, las actividades, etc. Estas particularidades propiciaron la construcción del cuerpo burgués como modelo universal de la buena educación, y como prototipo de un óptimo modo de vivir[295]. Michel Foucault, Pierre Bourdieu y Luc Boltanski demostraron, en la década de los setenta, que la desigual distribución de las propiedades corporales, por ejemplo las condiciones de trabajo, el gusto estético, la moda, la música, el deporte... conforman desiguales modos de vivir entre diferentes grupos sociales[296].

A finales de los años noventa, José Luis Castilla analizó las aportaciones de Julia Varela a la sociología de la educación española. El autor de *Análisis del poder en Michel Foucault*[297] justifica la crítica radical de Julia Varela a las instituciones sociales y científicas, vinculadas a la educación, como parte de su enfrentamiento con el postfranquismo. José Luis Castilla comparó el uso y la intencionalidad diferentes de algunos conceptos utilizados por Michel Foucault y Julia Varela, como los de libertad e igualdad. Las tesis

293 Pardo, J. L.: «El último de la clase», *El Viejo Topo*, n.º 57, junio de 1981, pp. 29-32. Sobre cómo el poder organiza el tiempo de ocio además del tiempo de trabajo véase García Calvo, A.: «Aburrirse sin darse cuenta», en *Noticias de abajo*, Zamora, Lucina, 1991, pp. 79-88.

294 En nuestra sociedad el individuo pasa sin cesar de un espacio de encierro a otro, respetando sus leyes en cada uno de ellos. En primer lugar, en la familia, como institución primordial de socialización; después del hogar a la escuela, donde entramos en otro ordenamiento espacio-temporal y corporal. Más tarde en el cuartel como institución disciplinaria por excelencia, y luego en la fábrica. Asimismo, de vez en cuando, ingresamos en el hospital, y eventualmente en la cárcel. Véase Deleuze, G.: «Posdata sobre las sociedades de control», *Ajoblanco*, n.º 51, abril de 1993, pp. 36-39.

295 Varela, J.: «Comentario a la obra», en Rotterdam, E.: *De la urbanidad en las maneras de los niños*, Madrid, Servicio de Publicaciones del MEC, 1985, pp. 81-114. Para consultar las reglas de urbanidad entre adultos y niños véase Varela, J.: «De las reglas de urbanidad a la ritualización y domesticación de las pulsiones», en Savater, F. (edición a cargo de): *Filosofía y Sexualidad*, *obra cit.*, pp. 73-91.

Pedagogía versus sabiduría burocrática

Los umbrales que señalan los límites del qué, el cómo, el dónde, el quién, el cuándo..., de lo que en la escuela pueda hacerse, quedan perfectamente definidos por leyes, órdenes, decretos y resoluciones sobre objetivos, contenidos, programas, métodos, horarios, calendarios, niveles, lugares, edificios y dimensiones, instrumentos y libros de texto, títulos, requisitos para pasar de un nivel a otro, normativas sobre acceso a la docencia, planes de estudio, asignaturas, actividades recreativas, sistemas de evaluación y exámenes, recuperaciones, gestión, administración y dirección, supervisión e inspección, cuotas, becas, subvenciones, salarios [...] Para hacer funcionar todo el mecanismo de control institucional sobre la escuela, se precisa de un kafkiano aparato burocrático piramidal: Ministro, Subsecretaría, Direcciones Generales, Subdirecciones Generales, Gabinetes, Consejos, Juntas, Servicios, Secciones, Negociados, Delegaciones Provinciales, Inspección Técnica... En él, las tareas propiamente educativas quedan relegadas a segundo término. Más que conocimientos pedagógicos se requiere «sabiduría» burocrática; es un hecho que los ministros de educación no suelen ser expertos en educación: el tinglado tampoco lo requiere.

J. Trilla: «El aprendizaje de la disciplina en la escuela disciplinada», *El Viejo Topo*, Extra, n.º 7, «Control Social», septiembre de 1979, pp. 50-54, p. 50.

296 Bourdieu, P.: *La Distinción. Criterios y Bases Sociales del Gusto,* Madrid, Taurus, 1988 (traducción de M.ª Ruiz de Elvira). También véase Foucault, M.: «Poder-Cuerpo», en *Microfísica del poder*, *obra cit.*, pp. 103-110.

297 Castilla Vallejo, J.L. *Análisis de poder en Michel Foucault. Consecuencias para la Sociología de la Educación*, Santa Cruz de Tenerife, Servicio de Publicaciones de la Universidad de la Laguna, 1999.

defendidas por la socióloga dejan abiertas determinadas expectativas en los individuos, ya que éstos —aun estando atravesados por el poder— pueden liberarse de las formas de opresión de nuestra sociedad. Presupuestos esperanzadores que, pese a estar alejados de Foucault, nos recuerdan en cierto modo las palabras de éste refiriéndose a Nietzsche, y que quizás reflejen su pensamiento:

> *Yo, a las gentes que amo, las utilizo. La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, gritar. Mientras tanto, los comentaristas se dedican a decir si se es o no fiel, cosa que no tiene ningún interés.*[298]

En definitiva, las investigaciones de Julia Varela sobre la genealogía de la escuela burguesa hizieron añicos la justificación humanista que apelaba al carácter liberador de la educación, reprochando al positivismo su relato mítico sobre la emancipación del hombre por la ciencia. La ideología positivista había identificado la educación con la norma, convirtiendo el discurso pedagógico en dispositivo y clave de la sociedad disciplinaria. El paradigma metodológico se alejó del dogmatismo pedagógico, lo que justifica cierto distanciamiento de las ciencias sociales y humanas, enfrentándose asimismo al discurso racionalista y progresista del idealismo reformista. Por tanto, esta recepción de Foucault en el ámbito escolar permitió cuestionar la teoría pedagógica que había tenido su origen en la disciplina jesuítica, que como «policía de las almas» en el Estado interventor había identificado, de manera absurda, educación y colegio.

298 Foucault, M.: «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método», en *Microfísica del poder*, *obra cit.*, pp. 87-101, p. 101.

Tercera parte

La recepción académica del pensamiento de Michel Foucault

Tercera parte

La recepción académica del pensamiento de Michel Foucault

La pregunta por el saber

En 1967 encontramos la primera referencia bibliográfica a la obra de Michel Foucault, en la publicación académica *Convivium*. Se trató de una reseña de *Las palabras y las cosas* de Pere Lluís Font[1], firmada unos meses después de la edición original de *Les mots et les choses. Une archéologie des siciences humaines*[2]. La recensión del antiguo alumno de la Universidad de Toulouse es una muestra del escándalo que produjo la tesis foucaultiana sobre el anuncio de la muerte del hombre. Valga como anécdota que su autor, dedicado en esos años especialmente al análisis del hecho religioso, reseñó junto a la obra de Foucault el texto *Diálogos con Pablo VI* de Jean Guitton[3]. Conviene recordar que en los años ochenta, el filósofo de la religión dirigía, junto a J. Ramoneda y J. Calsamiglia, la colección de filosofía de la editorial Laia, próxima al pensamiento althusseriano. El mismo año de 1967 *Revista de Occidente* publicó el primer capítulo de *Las palabras y las cosas*, «Las Meninas»[4], en cuya nota editorial se anunció su inminente publicación en Siglo XXI. Por cierto *Revista de Occidente* volvió a reeditar el mismo texto en 1984, como homenaje a la muerte del filósofo[5]. Por tanto, también en España se leyó antes *Las palabras y las cosas*, que supuso un éxito editorial, que la silenciada *Historia de la locura*. Mientras que la primera obra se tradujo al castellano en 1968, la *Historia*

1 Font, P. Ll.: «Michel Foucault: *Les mots et les choses*» (reseña), *Convivium*, n.º 24-25, 1967, pp. 161-165.
2 Foucault, M.: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966. En castellano, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968 (traducción de Elsa Cecilia Frost).
3 Font, P. Ll.: «Jean Guitton: *Diálogos con Pablo VI*» (reseña), *Convivium*, n.º 24-25, 1967, pp. 165-169.
4 Véase *Revista de Occidente*, año V, 2.ª época, n.º 52, julio de 1967, pp. 34-52.
5 Véase *Revista de Occidente*, n.º 41, octubre de 1984, pp. 151-167.

de la locura con los textos incorporados de la editorial Gallimard no se publicó hasta 1976[6].

Independientemente de las contribuciones anteriores, Eugenio Trías fue el introductor del pensamiento de Michel Foucault en nuestro país. En principio escribió un breve artículo, «El loco tiene la palabra»[7], que tres meses más tarde amplió con el preciso título de «Presentación de la obra de Michel Foucault»:

> *¿Cómo podremos presentar la «obra» de ese joven profesor de La Sorbona, de apenas 42 años, que se halla actualmente en plena «maduración» y autoesclarecimiento de su problemática?¿No será una anticipación ociosa la nuestra: la de pretender esclarecer una obra que está aún a tiempo de esclarecerse a sí misma?*[8]

En sus dos primeros ensayos, *La Filosofía y su sombra* y *Filosofía y Carnaval*, podemos corroborar la influencia de Foucault, entre otros autores como Freud, Nietzsche y Hegel, con la particularidad de tomarlos como punto de partida de sus intereses filosóficos.

Durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX se produjo en las ciencias humanas una fragmentación de la imagen que el hombre se hizo de sí mismo a través de los diferentes saberes. En estas coordenadas, durante la década de los años sesenta, Marx, Nietzsche y Freud influyeron de manera decisiva en la irrupción del movimiento estructuralista, sobre todo en el área

6 Existen tres ediciones de la obra *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961. Ésta fue reimpresa en: a) 1964, Union Générale d'Editions, versión abreviada; b) 1972, Gallimard, versión original. En esta edición se suprimen los dos primeros términos del título original, y aparece con tres trabajos nuevos: un prefacio y dos apéndices: «La folie, l'absence d'oeuvre» y «Mon corps, ce papier, ce feu»; y c) 1978, de nuevo en Gallimard, sin los apéndices anteriores. En castellano, *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967, a partir de la edición de Plon. Con los textos incorporados en Gallimard (1972), en la 2.ª edición de FCE, 1976 (traducción de Juan José Utrilla).

7 Trías, E.: «El loco tiene la palabra», *Destino*, n.º 1628, 14 de diciembre de 1968, p. 66.

8 Trías, E.: «Presentación de la obra de Michel Foucault», *Convivium*, n.º 30, febrero de 1969, pp. 55-68, p. 55.

Michel Foucault, estructuralista sin estructuralismo

Agonista cauto en los dos o tres grandes debates que han conmovido a la penúltima generación de filósofos franceses, Michel Foucault ha desplegado una voluntad de originalidad fascinante. Quizás en ella resida la clave del hermetismo de algunos giros de su pensamiento [...] Estructuralista sin estructuralismo, existencialista sin existencialismo, historiador sin historia, marxista sin marxismo y político sin política, la negatividad afirmativa de sus documentados análisis arqueológicos hacen de su obra un cuerpo hábil para el lector anónimo y un saber futuro que no renuncia a reflexionarse como síntoma del Apocalipsis.

J. Álvarez: «Presentación». en E. Kurweil: *Michel Foucault: acabar la era del hombre*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1979, p. 5.

cultural francesa[9]. El estructuralismo no asumió un sistema doctrinal propio, aunque tomó como referente dos tesis que supusieron un denominador ideológico común: el cientificismo y el antihumanismo. El primero se desarrolló con las pretensiones de Lévi-Strauss de dotar a las ciencias humanas de un verdadero estatuto científico, y con las aportaciones de Althusser y Lacan que releyeron científicamente a Marx y Freud. Por su parte, Foucault realizó el proyecto genealógico nietzscheano a través de una arqueología del saber, bajo las influencias perceptibles del impacto de la lingüística estructural, la inspiración existencialista de Heidegger y Nietzsche, y más secundariamente de Freud[10]. Como consecuencia del postulado cientificista se derivó la repulsa del humanismo en la concepción del hombre: por ejemplo Lévi-Strauss habló de la disolución del hombre —«cosa entre cosas»— y de la cultura en la naturaleza; Foucault exhibió «la muerte del hombre» como producto de una episteme, concepto tan repetido que llevó a algunos a considerarlo estructuralista de un modo forzado; o en el caso de Lacan

9 Sobre la teoría estructuralista véase Dosse, F.: *Historia del estructuralismo*, Madrid, Akal, 2004, 2 volúmenes (traducción de M.ª del Mar Llinares).

10 Trías, E.: «Estructuralismo», en Quintanilla, M. A. (compilador): *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, *obra cit.*, pp. 136-145.

cuando definió el hombre como «malla suelta en el discurso del otro» que debía investigarse en la topología estructural de significantes[11].

Por lo que se refiere a la recepción académica de Foucault, atendiendo a la cronología de sus obras, ya destacamos el olvido de su primera obra, *Enfermedad mental y personalidad*, cuyo título modificó por *Enfermedad mental y psicología* debido al tratamiento de la locura. En ambos ensayos reconocía la naturaleza específica de la enfermedad mental, mientras que en *Historia de la locura* ésta era considerada una construcción histórica artificial. Por tanto, su opera prima estuvo al margen de sus investigaciones posteriores:

> Enfermedad mental y personalidad *se sitúa en una posición más o menos «antipsiquiátrica», desde donde está en condiciones de afirmar unas causas reales y concretas de la enfermedad mental [...] Difícilmente se volverá a encontrar una lectura de Foucault en clave tan dialéctica, y se entiende ahora perfectamente la razón por la que el autor renegó posteriormente de esta obra*.[12]

Sin embargo, la interpretación de Eugenio Trías fue muy diferente. No podemos soslayar que su presentación de Foucault abarcó hasta *Las palabras y las cosas*, y que nadie podía sospechar el giro posterior de su temática. Con estos antecedentes distinguió dos dominios de investigación en el proyecto foucautiano: el de la arqueología que subyacía en la *Historia de la locura*, el *Nacimiento de la clínica* y *Las palabras y las cosas*; y el de la concepción de la sinrazón que nos conducía a las últimas páginas de la *Historia de la locura*, a la obra *Raymond Roussel* y a algunas páginas de *Las palabras y las cosas*. Para comprender el propósito teórico de Foucault había

11 Se pueden consultar los siguientes artículos de Rubio Carracedo, J.: «Estructuralismo histórico-cultural: Michel Foucault», en *¿Qué es el hombre? El desafío estructuralista*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1971, pp. 141-143; «El estructuralismo antropológico. Posiciones y problemas», *Arbor*, n.º 294, junio de 1970, pp. 27-54; «El estructuralismo», *Pensamiento,* n.º 114-115, abril-septiembre de 1973, pp. 149-174.

12 Serrano González, A. B.: «La obra de Michel Foucault: una historia de la verdad», en *Michel Foucault. Sujeto, derecho, poder*, *obra cit.*, pp. 7-29, pp. 9-10.

que enlazar, según Trías, el último capítulo de *Enfermedad mental y personalidad* con el prefacio de la *Historia de la locura*, pues allí esbozó un programa que intentó aplicar en obras posteriores. En particular, su punto de partida freudiano pretendía separar lo inconsciente que subyace en el saber, intento que se cruzó con el proyecto estructuralista, corroborando las influencias de Lévi-Strauss, Lacan y Dumézil[13].

Eugenio Trías y la *Historia de la locura*

Leí con verdadera fascinación y asombro la *Historia de la locura* de Michel Foucault, uno de los libros que más me han marcado en mi formación. Tanto me gustó ese libro que poco después de leerlo preparé una crítica para la revista *Destino*, que fue quizás mi primera intervención en el género periodístico. Se llamaba «El loco tiene la palabra». Se la envié a Foucault, de cuya dirección me agencié (no sé cómo), y éste tuvo la delicada y la deferencia de contestarme con una carta muy amable en la que ponderaba y agradecía la manera como había sabido penetrar en su obra.

E. Trías: *El árbol de la vida*, Barcelona, Destino, 2003, p. 313.

Michel Foucault presentó la *Historia de la locura en la época clásica* como tesis de doctorado en la Sorbona parisina, acompañada de una tesis complementaria que consistió en la traducción y notas de *Antropología desde el punto de vista pragmático* de Kant. Este trabajo hizo más inexplicable la omisión de Foucault de la obra kantiana, en especial su contribución a la historia de la constitución de la locura, que sirvió de puente entre Descartes y Nietzsche. Miguel Morey se sorprendió de este olvido, destacando la clasificación kantiana de conceptos psiquiátricos y su rechazo de la medicina en el tratamiento y medicalización de la locura[14].

El filósofo de Poitiers escribió un artículo sobre el estilo de prosa de Raymond Roussel que, debido a su extensión, se convirtió en

13 Trías, E.: «Presentación de la obra de Michel Foucault», *Convivium*, n.º 30, febrero de 1969, pp. 55-68. Posteriormente «El loco tiene la palabra», en *Filosofía y Carnaval*, *obra cit*., pp. 11-31.

14 Morey, M.: «El solar y la grieta», en *Lectura de Foucault*, *obra cit.*, pp. 37-75.

un libro[15]. Cabe destacar la admiración que Foucault sintió por Roussel, al que más tarde leyeron fascinados surrealistas como André Breton, Roger Vitrac y Michel Leiris, entre otros. En el mismo año 1963 publicó *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*[16], obra centrada en la enfermedad y en el poder médico que surgió aproximadamente entre 1794 y 1820. «*El nacimiento de la clínica* [...] trata del espacio, del lenguaje y de la muerte; trata de la mirada médica»[17], a partir de tres cesuras que configuraron tres tipos de medicina: la que clasifica las enfermedades en especies, la medicina de los síntomas y la anatómico-clínica del siglo XIX. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría analizaron la génesis de las condiciones sociales que hicieron posible la formación de los códigos médico-psicológicos, con el fin de delimitar sus funciones sociales en la actualidad. En sus orígenes el hospital fue una institución religiosa destinada a la asistencia de mendigos e indeseables, para convertirse más tarde en un lugar de curación donde la clase médica, heredera del poder que antaño tuvieron las órdenes religiosas, ejerció su poder basado en la disciplina y en la jerarquía del modelo conventual.

El control político-médico impuso la norma a través de la extensión de la medicalización: desde la natalidad hasta la muerte pulmonar —o individual— tan arraigada en la burguesía; desde el cuidado de la infancia a las exigencias de la familia conyugal. La medicina, desde finales del siglo XVIII y en connivencia con el nuevo Estado burgués, desarrolló la categoría de hombre enfermo o patológico frente a la de hombre saludable o normal. Al mismo tiempo, creó la ficción médica de erradicar la enfermedad y popularizó la creencia general de que el trabajo era sinónimo de salud. Si la Iglesia se dedicó de nuevo a la atención de los miserables se debió

15 Foucault, M.: *Raymond Roussel*, París, Gallimard, 1963. En castellano, *Raymond Roussel*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973 (traducción de Patricio Canto).
16 Foucault, M.: ***Naissance de la clinique. Une archéologie du regard medical***, París, Presses Universitaires de France (P.U.F.), 1963. En castellano, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 1966 (traducción de Francisca Perujo).
17 Foucault, M.: «Prefacio», en *Ibídem*, pp. 1-15, p. 1.

a que estos últimos fueron abandonados por el poder médico-burgués, que extendió su intervención no sólo en los hospitales, sino en la asistencia domiciliaria y en las campañas de prevención e higiene pública[18].

Sobre los especialistas del cuerpo y del alma

La insistencia en el poder médico puede igualmente hacer olvidar que el campo de la salud está abierto igualmente a técnicas y a tratamientos que desde la medicina, a su lado o en sus márgenes gozan cada día más de autonomía. La medicina naturalista, la acupuntura, los masajes, los balnearios, las curas de barro coexisten con la expresión corporal, la expresión total, los grupos de encuentro, la psicodramatización, el control mental, la bioenergía, la dinámica de grupo, las técnicas de grito primario, la gimnasia, el yoga, el estudio astrológico, la quiromancia, el espiritismo e incluso el coloquio íntimo con los extraterrestres. Se trata sin duda de los síntomas inequívocos de la soledad de los hombres así como de la comercialización de las angustias. Son los síntomas de una sociedad insolidaria que genera la frustración para inyectar a partir de ella la demanda individual de liberación.

F. Álvarez-Uría y J. Varela: «Salud sin límites», en *Las redes de la psicología. Análisis sociológico de los códigos médico-psicológicos*, Madrid, Libertarias/ Prodhufi, 1986, pp. 154-174, p. 173; 2.ª edición ampliada y revisada, 1994.

Con la publicación de las siguientes obras, *Para leer «el Capital»* (1965) de Althusser, los *Escritos* (1966) de Lacan y *Las palabras y las cosas* (1966), se generó una gran polémica. El círculo próximo al marxismo tildó el estructuralismo de ideología reaccionaria y antidialéctica, incapaz de servir para el análisis de las sociedades contemporáneas, y enfrentada con el modelo del materialismo histórico. La lucha contra el estructuralismo la mantuvieron, entre otros intelectuales, J.-P. Sartre, H. Lefébvre, R. Garaudy y P. Vilar, que desde distintos ámbitos pretendieron impulsar un diálogo entre el marxismo y otras disciplinas y corrientes como el psi-

18 Álvarez-Uría, F., Varela, J.: «Salud sin límites», en *Las redes de la psicología. Análisis sociológico de los códigos médico-psicológicos*, *obra cit.*, pp. 154-174. También véase Álvarez-Uría, F.: *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, *obra cit.*

coanálisis, los Annales, el existencialismo e incluso la filosofía nietzscheana[19]. Como ejemplo de la disputa marxismo-estructuralismo, cabe mencionar las alusiones de Jean-Paul Sartre al impacto de la publicación de *Las palabras y las cosas*, que en su día fueron muy comentadas:

> *El éxito del libro de Foucault prueba que se lo esperaba. Ahora bien, un pensamiento verdaderamente original nunca es esperado [...] Foucault ofrece a la gente algo de lo que tenían necesidad: una síntesis ecléctica donde Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Tel Quel, Lacan, son utilizados sucesivamente para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica [...] Se trató de construir una nueva ideología, la última barricada que la burguesía podía levantar contra Marx.*[20]

Años más tarde, Gabriel Albiac pretendió acercar a ambos pensadores. Reconoció la figura de Sartre como la del intelectual comprometido: «el hombre aquel de la pasión desmesurada por lo humano que atravesara el siglo de la mano de cuantas aventuras y naufragios (de la Resistencia a la guerra de Argelia, Cuba, China, Vietnam..., también Budapest o Stammheim)»; mientras que a Foucault, aparentemente gélido, lo calificó de «desapasionado analista, empeñado en dinamitar, desde el espacio cerrado de la biblioteca, los fundamentos mismos de cada minúscula partícula constituyente de esas secretas convicciones que componen la red del querido ensueño de identidad al que llamamos yo y que él sabía no más que grávido fantasma de servidumbre y sumisión»[21]. Este desencuentro

19 Rubio Carracedo, J.: «El estructuralismo como anti-humanismo teórico», en VV. AA.: *El neopositivismo, el estructuralismo y la psicología profunda: su carácter reduccionista en relación con el materialismo*, Madrid, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, 1978, pp. 57-98. Del mismo autor, «Introducción: La crisis del Humanismo», en *Positivismo, Hermenéutica y Teoría crítica en las ciencias sociales*, Barcelona, Humanitas, 1984, pp. 163-209.
20 Sartre, J.-P.: «¿Sartre ha sido superado?», en VV. AA.: *Claves del estructuralismo*, Buenos Aires, Ediciones Calden, 1969, pp. 61-82, p. 61.
21 Albiac, G.: «Stultifera navis», *Liberación*, n.º 6, 30 de diciembre de 1984, pp. 17-18, p. 17. También, en *Todos los héroes han muerto*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1986, 95-98.

lo unió Gabriel Albiac en una misma singladura, la *stultifera navis* o nave de los locos, bajo el signo de la resistencia, la subversión y la solidaridad, y por supuesto de la soledad.

Tanto desde el ámbito del marxismo, representado por Sartre, Lefébvre y Garaudy, como desde el de la psicología, representado por Piaget[22], se interpretó *Las palabras y las cosas* como la obra más ideológica de todas aquellas etiquetadas como estructuralistas, tachándola como producto de la moda cultural del estructuralismo. Estos autores pusieron en tela de juicio el concepto de episteme, entendido como un a priori histórico que define las condiciones de posibilidad de los saberes de una época. Según Foucault, a lo largo de la historia se sucedieron diversas formas de episteme, si bien en cada época existió una única episteme. Las objeciones que suscitó esta tesis influyeron, como veremos, en Pere Lluís Font y José Rubio Carracedo.

Jean-Paul Sartre estableció cierta similitud entre el concepto de estructura foucaultiana y el de geología, concebida como una «serie de capas sucesivas que forman nuestro "suelo"» e identificadas con cierto tipo de pensamiento. Sin embargo, Foucault no nos explicaba «de qué manera cada pensamiento está construido a partir de sus condiciones, ni como los hombres pasan de un pensamiento a otro»[23]. El uso de estas estructuras, completamente extrañas al hombre por su abstracción, comportaba según Sartre el olvido total de la actividad humana, pues los hombres construyen su propia historia. A su vez Garaudy subrayaba la arbitrariedad de Foucault al no plantearse el problema del por qué ni cómo se pasaba de una episteme a otra, puesto que más bien se trataba de aprioris históricos ciegos, que acontecían de forma imprevisible por no existir orden alguno en su sucesión[24].

22 Véase VV. AA.: *Claves del estructuralismo*, *obra cit.* Recopilación de los trabajos publicados en *Les lettres françaises* por P. Daix, J. Piaget, L. Althusser, J.-P. Sartre, M. Foucault, R. Barthes, E. Benveniste, J. Lacan y F. Wahl.
23 Sartre, J. P.: «¿Sartre ha sido superado?», en VV. AA.: *Claves del estructuralismo*, *obra cit.*, pp. 61-82, p. 61.
24 Garaudy, R.: «Estructuralismo y "muerte del hombre"», en Garaudy, R. (y otros): *Dialéctica y Estructuralismo*, Buenos Aires, Orbelus, 1969, pp. 169-193 (traducción de Eugenio Trías).

Visto desde el campo de la psicología, nos encontrábamos ante una «inteligencia disolvente», que sólo brillaba destruyendo y que fracasaba de forma lamentable en sus intentos constructivos. Piaget calificó *Las palabras y las cosas* de estructuralismo sin estructura, que condena sin apelación por conservar los aspectos más negativos del estructuralismo estático, como la desvalorización de la historia y la eliminación del sujeto ante la inminente desaparición del hombre[25].

La aparición del hombre como una invención reciente se concretó con la episteme decimonónica, caracterizada por *su posición ambigua de objeto de un saber y de un sujeto que conoce*, y por la finitud del hombre dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje, o lo que es lo mismo como individuo que produce, vive y se expresa. La muerte del hombre como conclusión de *Las palabras y las cosas* vinculó a su autor con el rechazo de toda metafísica que postulaba el fin de la necesidad, del sometimiento y del dominio absoluto mediante la muerte del hombre como correlativa a la muerte de Dios. Pere Lluís Font, por su parte, insistió en la rigidez del concepto de episteme, que sometía todas las manifestaciones culturales de una época al lecho de la episteme correspondiente. Cuestionó, por ejemplo, el silencio sobre Copérnico y Maquiavelo en el Renacimiento, considerando como una verdadera acrobacia el olvido de la física clásica en la episteme del siglo XVII. Por tanto, más que un concepto histórico «fue un concepto trascendental, aunque sujeto a cambio, por lo que se podía hablar de terrorismo de la episteme»[26].

En el mismo debate, humanismo-antihumanismo, José Rubio Carracedo afirmó que «el estructuralismo se indignó contra el hombre», compuesto por una amalgama indigesta de «ser» (Heidegger), «concepto» (idealismo) y «violencia-locura» (Nietzsche)[27], subrayando que Foucault, principal impulsor del estructuralismo

25 Piaget, J.: *El estructuralismo*, Buenos Aires, Proteo, 1968.
26 Font, P. Ll.: «Michel Foucault: Les mots et les choses», *Convivium*, n.º 24-25, 1967, pp. 161-165. Cuando Lluís Font escribe la reseña de *Las palabras y las cosas*, aún no se había traducido al castellano.
27 Véase Rubio Carracedo, J.: «El estructuralismo antropológico. Posiciones y problemas», *Arbor*, n.º 294, junio de 1970, pp. 27-54; «El estructuralismo», *Pensamiento*, n.º 114-115, abril-septiembre de 1973, pp. 149-174.

que quebrantó la fe humanista, destacó más por su hábil «retórica persuasiva que por su verdadera argumentación». Próxima a esta corriente fenomenológica-hermenéutica, María Jesús Soler concluyó que «*Las palabras y las cosas* es el síntoma de una crisis que se ha agudizado en nuestro tiempo debido al planteamiento moderno del problema del lenguaje»[28]. Su tesis doctoral, *La crítica del humanismo por Michel Foucault*[29], junto a las de Antonio Lamelas[30] y Miguel Morey fueron las primeras que se leyeron en España sobre el filósofo francés.

Más originales fueron las reflexiones de Eugenio Trías sobre la extinción del hombre en filosofía. Esta problemática, esbozada en *La filosofía y su sombra*[31] y elaborada en *Filosofía y Carnaval*[32], le pareció tímida porque Foucault la planteó exclusivamente en el terreno epistemológico, mientras que Trías la hizo extensiva al campo de la ética y la antropología, en cuanto que la muerte del hombre poseía un sentido vital. Para este vitalismo el sujeto humano y su existencia constituían fetiches —abonados por el humanismo, el existencialismo, el personalismo o el subjetivismo— que habían fijado un papel social como patrón de una pretendida identidad. Como consecuencia, la extinción del hombre implicaba la disolución de la identidad, a través de una filosofía carnavalesca, o lo que es lo mismo una plétora de máscaras que convertía la vida cotidiana en teatro.

Un sencillo manual de historia de la filosofía, publicado en 1975, nos sirve de ejemplo para ilustrar el impacto de *Las palabras*

28 Soler Ferrández, M.ª J.: «Foucault, M.: Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas», *Teorema*, n.º 1, marzo de 1971, pp. 157-158, p. 158.
29 Soler Ferrández, M.ª J.: «La crítica del humanismo por Michel Foucault», tesis doctoral leída en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia (año académico 1979-1980).
30 Lamelas Blanco, A.: «Filosofía y Antihumanismo en Michel Foucault», defendida en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (año académico 1979-1980).
31 Trías, E.: «La cultura occidental», en *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix Barral, 1968, pp. 95-105.
32 Véase Trías, E.: «Arqueología de la cultura occidental» y «Filosofía y Carnaval», en *Filosofía y Carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 32-55 y pp. 71-76, respectivamente. Posteriormente añadió algunos textos complementarios a la edición original, en *Filosofía y Carnaval y otros textos afines*, Barcelona, Anagrama, 1971 (3.ª edición ampliada, 1984).

y las cosas, como también el exiguo conocimiento de su obra, incluida la *Historia de la locura*. En las páginas dedicadas a *Las palabras y las cosas* precisaba Antonio Aróstegui que los datos buscados en la dispersión de los libros de Foucault y de las revistas especializadas fueron una tarea ardua, reconociendo su mérito en encontrarlos reunidos: «quizá sea el único servicio que esta obra pueda prestar a quienes, ya iniciados filosóficamente, no se especializaron en el estudio del pensamiento contemporáneo»[33]. Sin embargo, mucho más nos sorprende en el novedoso *Diccionario de Filosofía Contemporánea* la presentación de un Foucault exclusivamente estructuralista: «está encuadrado dentro del contexto de la más actual corriente de pensamiento: el estructuralismo, aunque él rehúsa ser llamado estructuralista»[34]. Su autor, Cirilo Flórez, concluía citando la bibliografía del filósofo en cuestión, con la ausencia notoria de *Vigilar y Castigar*, escrita en 1975 y traducida al castellano en 1976, el mismo año de la publicación del *Diccionario*.

El profesor de la universidad salmantina[35], años más tarde, analizaba la evolución desde la sociedad liberal hasta la sociedad disciplinaria. A cada una de estas formas le correspondía una determinada forma de saber y poder. En la sociedad liberal el poder estaba concentrado en el Estado y el saber se interpretaba como cultura, entendida ésta como la encargada de la legitimación del poder mismo; en cambio, en la sociedad disciplinaria el poder se desmembraba y el saber, como cultura y formación, perdía vigencia, priorizándose como método y ciencia:

> *Ya no se trata de formar al hombre, sino de administrar las cosas en el sentido que Foucault explica [...] Y si de lo que se trata es de administrar las cosas lo importante ya no es la cultura como formación, sino el método entendido como el arte de crear los instrumentos para dicha administración.*[36]

33 Aróstegui, A.: «Michel Foucault», en *Iniciación al estudio del pensamiento actual*, Madrid, Editorial Marsiega, 1975, pp. 251-257.
34 Flórez Miguel, C.: «Foucault, Michel», en Quintanilla, M. A. (compilador): *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, *obra cit.* (1976), pp. 184-185, p. 184.
35 Cabe mencionar que Cirilo Flórez ha dirigido la única tesis presentada sobre Foucault en la Universidad de Salamanca, defendida por Benjamín Gomes José: «Ética y Medicina en Michel Foucault: la dimensión humanística de la Medicina a partir de una genealogía de la moral» (año académico 2001-2002).

Ahora bien, una vez establecidas las etapas en la sociedad moderna, la hermenéutica seguía siendo la tarea primordial de la filosofía, es decir, la reflexión entendida como un trabajo incesante por desvelar la verdad de nuestra existencia.

Otros autores como Manuel Maceiras, convencido de la inspiración lingüística foucaultiana, no vaciló en calificarlo de «metafísico de orden lingüístico»[37], por identificar al individuo más que como un sujeto como un *sujetado* y más que como un constructor como un *constructo*. Según María Daraki entre ambas «piedras de molino» —las palabras y las cosas— no existía espacio posible para el sujeto, que acabó triturado cuando su autor «sembró la reificación y recogió la muerte del hombre»[38]. Desde presupuestos tomistas Joseph Rassam imaginó que Foucault había asumido la finitud trágica del ser humano en el ámbito de la inmanencia, rumbo equivocado para quien pensó que la limitación, la contingencia y la precariedad de la vida humana servían «para ascender a Dios, en quien el universo adquiere su último y más profundo sentido»[39].

Más relevante fue el caso de José Enrique Rodríguez Ibáñez y su aproximación del estructuralismo de *Las palabras y las cosas* a la teoría comunicativa habermasiana. Ambos paradigmas convergían en el terreno común del lenguaje, situado en el primer plano de las ciencias sociales[40]. Michel Foucault, según este autor, consideró el psicoanálisis como una autorreflexión crítica de las ciencias so-

36 Flórez Miguel, C.: «Poder y Saber», en «Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española», Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1983, pp. 15-29, pp. 25-26.
37 Maceiras Fafián, M.: «El formalismo lingüístico en la epistemología arqueológica de Foucault», *Aporía*, n.º 3, octubre de 1980, pp. 71-101.
38 Daraki, M.: «Las Ciencias humanas después de la muerte del hombre. Salir del Estructuralismo», *Diario Filosófico*, n.º 3, septiembre-diciembre de 1985, pp. 277-283.
39 Rassam, J.: *Michel Foucault. Las palabras y las cosas*, Magisterio Español, Madrid, 1978 (traducción de Manuel Olasagasti).
40 Rodríguez Ibáñez, J. E.: «El decurso y los discursos: Dominación y lógica de las ciencias sociales», *Theoría*, n.º 2, julio-septiembre de 1979, pp. 133-169.

ciales, terreno en el que las ambigüedades de las ciencias humanas se hallaban enfrentadas a sí mismas. El psicoanálisis concibió el inconsciente como algo articulado de por sí lingüísticamente, y el deseo como una instancia que nada podía contra la muerte ni contra la ley; mientras que Habermas en *Conocimiento e interés* incorporó el psicoanálisis como teoría social, es decir, no como un método de cura, consistente en la pura liberación de energía reprimida, sino como un procedimiento terapéutico e iluminador, basado tanto en la reconstrucción crítica y autorreflexiva del problema a trascender como en los caminos a seguir por el diálogo de los participantes.

Este acercamiento de Rodríguez Ibáñez nada tuvo que ver con las objeciones de Habermas a la obra foucaultiana. El filósofo alemán, en sus reflexiones sobre el ocaso de la denominada Modernidad, expuso los fracasos de los ingenuos programas de superación de la filosofía que sirvieron para justificar posiciones conservadoras. En su tipología estimó tres conservadurismos evidentes: el antimodernismo de los jóvenes conservadores, línea de pensamiento que iba desde Bataille hasta Foucault y Derrida; el premodernismo de los viejos conservadores que vieron con tristeza el derrumbe de la razón sustancial, en los que reconoció el éxito del neoaristotelismo de Leo Strauss, Hans Jonas y Robert Spaeman; y, por último, el postmodernismo de los neoconservadores que admiraron el desarrollo de la ciencia moderna, representados entre otros por el joven Wittgenstein, las obras intermedias de Carl Schmitt y la obra madura de Gottfried Benn[41].

La polémica «Modernidad versus Postmodernidad» estaba servida, puesto que Habermas no tuvo reparos en incluir a Foucault entre los jóvenes conservadores, descubridores del descentramiento de una subjetividad emancipada de los imperativos del trabajo y de la utilidad, y condenada particularmente al oscurantismo irracionalista que disolvía cualquier pretensión de validez del conocimiento[42]. La crítica de Habermas arreció en *El discurso filosófico de la modernidad*, situando el pensamiento de Nietzsche como una encrucijada de la que partían dos caminos: el del pesimismo y escepticismo de Bataille, Lacan y Foucault, y el de la crítica dionisíaca a la metafísica, sendero recorrido por Heidegger y Derrida.

Desde la óptica habermasiana, el filósofo francés se encontró irremisiblemente preso en la filosofía del sujeto, con su noción abstracta de poder y su historicismo cuasi trascendental, caracterizando el análisis genealógico como una suerte de presentismo, relativismo y partidismo. Presentismo por escribir una historia narcisista que instrumentó el pasado en función de las necesidades del presente; relativismo porque consideró una contradicción que el contrapoder no fuese sino un efecto del poder; y partidismo porque sus tácticas y estrategias estaban desprovistas de ideología. Además se mostró más firme en su crítica del concepto foucaultiano de resistencia, cuestionando «¿por qué es preferible la lucha a la sumisión?»[43], aporía que sólo podía resolver si introducía nociones normativas, por lo que calificó la obra de Foucault de criptonormativa y criptometafísica. Estas tesis las asumió como propias Ramón Máiz, destacando el subjetivismo incurable del filósofo francés que no daba explicaciones de por qué era preferible la lucha a la sumisión, o la resistencia al poder[44].

Como anécdota recordamos la conferencia que pronunció Jürgen Habermas en Madrid, en la que expuso una historia de buenos y malos: los primeros mantenían viva su fe en la razón, y los malos eran sencillamente escépticos y provocadores. Este maniqueísmo comportaba diferencias ostensibles entre Adorno y Horkheimer respecto a Foucault, o entre Popper, Lakatos y Feyerabend. En su

41 Habermas, J.: «La Modernidad inconclusa», *El Viejo Topo*, n.º 62, noviembre de 1981, pp. 45-50 (traducción de L. Aguilar Villanueva). El texto completo, en VV. AA.: *Modernidad y Postmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 87-102 (prefacio, introducción y compilación de J. Piló).

42 Habermas, J.: «Perfil filosófico-político. Entrevista con Jürgen Habermas», en VV. AA.: *Materiales de Sociología crítica*, *obra cit.*, pp. 91-142.

43 Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 339.

44 Máiz, R.: «Sujeción/Subjetivación: Analítica del poder y genealogía del individuo moderno en Michel Foucault», en Máiz, R. (compilador): *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, *obra cit.*, pp. 137-187. También véase «Postmodernidad e Ilustración social en el último Foucault», *Zona Abierta*, n.º 39-40, 1986, pp. 151-198.

reseña, Velázquez Jordana se sorprendió del discurso del elefante blanco de la filosofía contemporánea:

> *No deja de producirme la desagradable sensación de quien investiga las reacciones provocadas por un Jaguar deportivo en medio de una isla de leprosos. Y lo cierto es que no es para menos: cuántas perplejidades, cuántas admiraciones, qué mar de bocas abiertas no nos dejó el divino marxista en su breve tránsito y con qué secreto remordimiento nos ocultábamos constantemente la última y trascendental pregunta: aquella que ni a nosotros mismos nos atrevíamos a plantear: «¿qué ha dicho?» [...] La gente se aburría. El filósofo más representativo de los ochenta deja entre nosotros un gran vacío. Nadie le entendía. Todo el Instituto Alemán se abría unánimemente ante el intelectual de izquierda, mostrando sin pudor un gran bostezo. Pasaremos años maldiciendo nuestra suerte.*[45]

En 1964 Michel Foucault presentó la ponencia «Nietzsche, Freud, Marx»[46] en el VII Coloquio Filosófico Internacional sobre Nietzsche, hecho que explica por sí mismo su interés por la filosofía nietzscheana. El coloquio de Royaumont, aunque anterior a *Las palabras y las cosas,* se publicó en castellano más tarde que esta última, lo que motivó una doble confusión: por tratarse de un texto opuesto a *Las palabras y las cosas,* y, más secundaria, porque a veces se interpretó como posterior a la obra arqueológica. Estas circunstancias crearon cierta perplejidad ante un lector que, familiarizado con la lectura de *Las palabras y las cosas*, se preguntó por el titubeo o vacilación entre ambos escritos.

Sin duda, el origen de las nuevas técnicas interpretativas del siglo XX se encuentra en los textos de Marx, Nietzsche y Freud. Las obras fundadoras, *El Capital*, *El nacimiento de la tragedia*, *La genealogía de la moral* y *La interpretación de los sueños*, condujeron a una vuelta a las fuentes: Marx en el caso de la escuela althusseriana, Freud para la escuela lacaniana, y la interpretación nietzscheana a través de Deleuze y Klossowski, entre otros. Por su parte, la hermenéutica enfrentada a la semiología rompió con la episteme decimonónica, en particular con el empirismo de la economía clásica marxista, la filosofía de la conciencia de Freud y con el subjetivismo de la moral nietzscheana. En el coloquio de Royaumont sostiene Foucault que las técnicas interpretativas del siglo XVI (la semejanza) han sido sustituidas en el siglo XIX por Nietzsche, Freud y Marx, con una hermenéutica que abandona aquella semejanza para destacar la función del intérprete, por lo cual puede haber muchas «verdades». Por tanto, hermenéutica proyectada no como «una relación de pacífica continuidad, sino de violencia y dominación», y por supuesto necesariamente política[47].

El planteamiento anterior era diferente al de *Las palabras y las cosas*. En esta obra distinguió el autor tres epistemes que estructuraban el campo del saber en función de la relación entre las palabras y las cosas: el Renacimiento, la Edad Clásica y la Modernidad. En el siglo XIX asistíamos al nacimiento de una nueva episteme, que rompió la relación directa entre las palabras y las cosas por la analogía y la sucesión, sumergiendo en el olvido a Nietzsche, Freud y Marx que hasta entonces «nadaban como pez en el agua». En particular, destaca el abandono de Marx por no establecer diferencias respecto a Ricardo, lo cual conllevó la exclusión de Marx del campo económico, prejuicio arbitrario que para los marxistas supuso una auténtica provocación. Si bien esta incomprensión no afectó de manera exclusiva a Marx, Nietzsche y Freud, sino también al estructuralismo, al que consideró «conciencia despierta e inquieta» de la episteme decimonónica.

Ahora comprendemos mejor el sugerente título de Eugenio Trías, «Nietzsche, Freud, Marx: ¿revolución o reforma?»[48]. En este

45 Velázquez Jordana, L.: «Habermas y otras modernidades», *El Viejo Topo,* n.º 67, abril de 1982, p. 51.
46 Publicado como «Nietzche», *Cahiers de Royaumont, Philosophie*, n.º 6, 1964, pp. 183-200. Posteriormente, en *Nietzsche, Freud, Marx,* Éditions de Minuit, 1965. En castellano, *Nietzsche, Freud, Marx*, *obra cit.*
47 Serrano González, A. B.: «Saber e Historia (I). El método», en *Michel Foucault. Sujeto, derecho, poder*, *obra cit.*, pp. 31-51, pp. 32-34.
48 Trías, E.: «Nietzsche, Freud, Marx: ¿revolución o reforma?», en Foucault, M.: *Nietzsche, Freud, Marx*, *obra cit.*, pp. 7-20.

Las perplejidades de Michel Foucault

Ante semejante personaje nunca cabrá la certeza de que sea uno y el mismo: sus textos van desde una correspondencia con Magritte (*Ceci n'est pas une pipe)* hasta un debate con los «maos»; su erudición alcanza terrenos insospechados; su ubicación dentro de los *ismos* al uso (marxismo, positivismo, estructuralismo) le tiene sin cuidado: son numerosos los sitios en los que Foucault hace un razonamiento más o menos así: esto es lo que yo hago, y si a esto se le llama «x» (cualquiera de las etiquetas), pues yo soy «x». Incita a que lo que escribe sea utilizado, repetido, deformado [...] Lo que no voy a hacer es hablar en lugar de alguien: es indigno. Ya lo dice Deleuze, ésa es una de las cosas fundamentales y prácticas que nos ha enseñado Foucault: la indignidad de hablar por los otros.

M. Larrauri: «Presentación» en, *Conocer Foucault y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1980, pp. 11-13, pp. 12-13*.

* Maite Larrauri defendió en 1978 su memoria de licenciatura, «La crítica del humanismo en Michel Foucault», en la Universidad de Valencia. Esta investigación publicada como *Conocer Foucault y su obra*, fue la primera obra de divulgación sobre el pensamiento de Foucault en España. Posteriormente leyó su tesis doctoral «Verdad y Racionalidad en Michel Foucault», en 1989.

prólogo planteó dos interpretaciones posibles. Según la primera, Marx, Nietzsche y Freud no inauguraron ninguna hermenéutica nueva porque su episteme quedaba situada a principios del siglo XIX. En este caso las afirmaciones de *Las palabras y las cosas* se contraponían a la conferencia. O, en segundo lugar, Foucault corrigió el esquematismo de su obra arqueológica con el fin de subrayar las innovaciones de los tres pensadores. Esta última opción queda descartada por ser anterior el coloquio al texto arqueológico; y tampoco procede la lectura que hicieron otros autores, para quienes la conferencia fue una versión concisa de las primeras páginas del capítulo segundo de *Las palabras y las cosas*[49]. Más convincente resulta la interpretación de Miguel Morey al afirmar que Foucault se había percatado de que Nietzsche no pertenecía enteramente a su tiempo, siendo un visionario frente a comunistas y psicoanalistas[50].

Otra cuestión relevante en la concepción foucaultiana de la historia fue la oposición sincronía-diacronía o el conflicto entre estructura y devenir. Acorde con su constante crítica al humanismo se alejó del sujeto soberano y de la historia continuista, concebida como devenir y apoyada en la idea de progreso[51]. La historia foucaultiana, opuesta a la historia unitaria y totalizante, se caracterizó por la utilización de conceptos espaciales, como territorio, dominio, suelo, región, paisaje y horizonte. Estas nociones fueron utilizadas igualmente por los estructuralistas para oponerse a los privilegios de la historia continuista, en detrimento de los conceptos temporales, más afines al historicismo idealista o a la tradición hegeliano-dialéctica. Frente a la noción de progreso de la conciencia humanista, Foucault apostó por una historia discontinua que subrayaba las rupturas y saltos cronológicos, aunque a veces los resultados no fuesen satisfactorios[52].

Así como las obras de Gaston Bachelard y Michel Foucault plantearon el problema de la existencia de grandes discontinuidades en la evolución del saber europeo occidental, de manera paralela otros trabajos propusieron la existencia de rupturas en el desarrollo específico del pensamiento científico. En particular, Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* interpretó la evolución científica basándose en los cambios de paradigmas. Como consecuencia de su imprecisión se equiparó el concepto de episteme con el de paradigma kuhniano[53]. En nuestro caso, Francisco José Martínez analizó estas dos concepciones discontinuas de la Historia para establecer una homología estructural entre ambos intelectuales, pese a la distancia creciente entre la epistemología

49 Macey, D.: *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra, 1995 (traducción de Carmen Martínez Gimeno). En particular se refería a «Las cuatro similitudes», capítulo segundo «La prosa del mundo» de *Las palabras y las cosas*.

50 Morey, M.: «El orden de las cosas», en *Lectura de Foucault*, *obra cit.*, pp. 111-177.

51 Véase Vázquez García, F.: *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia*, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1988.

52 Rodríguez Pérez, R. M.ª: «Ordenaciones del discurso», en *Discurso/Poder, obra cit.*, pp. 75-102. También véase Vegas González, S.: «Un papel para la Historia de la Filosofía», *Pensamiento*, n.º 147, julio-septiembre de 1981, pp. 257-286.

53 Piaget, J.: *El estructuralismo*, *obra cit.*, pp. 112 y ss.

francesa y anglosajona desde la llegada del neopositivismo. Tanto Kuhn como Foucault rechazaron la existencia del progreso hacia la verdad, si bien conviene diferenciar entre la presencia consciente del paradigma científico y el mecanismo inconsciente de la episteme, o lo no pensado que posibilita el pensar, característica última que le valió la acusación de irracionalismo[54]. La ruptura epistemológica que marcó el tránsito de la episteme clásica a la moderna constituyó un hito fundamental que coincidió con el nacimiento de la geografía humana como ciencia moderna[55]. Horacio Capel identificó los rasgos destacados por Foucault, como características de la nueva episteme, con algunas de las peculiaridades que presentó la geografía en el siglo XIX.

Una reseña de «Lectura de Foucault»

Obra la de Miguel Morey que posee el don de una cierta oportuna inoportunidad. Y es que, en efecto, por un lado, viene a llenar un vacío: la necesidad de recuperar la coherencia interna de una obra recibida entre nosotros a saltos y desarticuladamente, la perentoria urgencia por exponer el entramado de obsesiones, conceptos y estrategias que integran el «dispositivo Foucault» [...] Pero, por otra parte, no deja de ser incordiante la aparición entre nosotros de un libro sobre un autor a punto de ser «superado». Y ello no por mor de ninguna consigna seudocrítica a lo «oublier Foucault», sino por simple ajenidad a una obra que tras ser «apropiada» a modo de tópico periodístico entre guiños de complicidad, permanece sustancialmente ignorada. ¿Cómo olvidar lo que nunca ha sido no digamos ya utilizado, sino simplemente discutido con un mínimo detenimiento?

R. Máiz: «¿Una tan funesta epistemología?», *El País*, domingo, 4 de marzo de 1984, Libros, p. V.

54 Martínez, F. J.: «Dos concepciones discontinuistas de la Historia: Kuhn y Foucault», en *Las ontologías de Michel Foucault*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1994, pp. 55-72. El texto original corresponde a una conferencia pronunciada en el ciclo dedicado a Thomas Kuhn, organizado por la Fundación de Investigaciones Marxistas (F.I.M.), en el curso académico 1981-1982.

55 Capel Sáez, H.: *Filosofía y ciencia en la geografía contemporánea. Una introducción a la geografía*, Barcelona, Barcanova, 1981 (3.ª edición, 1988).

Tras la polvareda levantada por *Las palabras y las cosas*, el Círculo de Epistemología de la Escuela Normal Superior de París envió al filósofo francés un cuestionario sobre esta obra, solicitando que «enuncie proposiciones críticas que funden la posibilidad de su teoría y de las implicaciones de su método. Al Círculo le interesa que defina sus respuestas en relación con el status de la ciencia, de su historia y de su concepto»[56]. Las cuestiones planteadas acerca de la discontinuidad en la historia del pensamiento y su metodología, como también las amplias respuestas dadas por Foucault, se consideraron preliminares de un libro que quizás no pensó escribir, *La arqueología del saber*[57], ensayo que clausuraba la etapa arqueológica.

La obra metodológica foucaultiana pretendió sustituir el estudio de la historia de las ideas por una arqueología del saber: si la primera se empeñó en descubrir las grandes unidades del pensamiento, el objetivo de *La arqueología del saber* consistió en el estudio de las formaciones y transformaciones del discurso. Buena parte de este ensayo fue traducido al catalán por Pompeu Casanovas Romeu, en concreto «Respuesta al Círculo de Epistemología» y «El orden del discurso» —ambos textos en *Michel Foucault. L'ordre del discurs i altres escrits*[58]— y la conferencia «¿Qué es un autor?»[59].

56 «Preguntas a Michel Foucault», Círculo de Epistemología de la Escuela Normal Superior (París), en VV. AA.: *Análisis de Michel Foucault*, *obra cit.*, pp. 216-220, p. 216. Edición original, «Cercle D'Epistémologie "Sur l'Archéologie des sciences: A Michel Foucault"», *Cahiers pour l'analyse*, n.º 9, verano, 1968.

57 Foucault, M.: *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969. En castellano, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970 (traducción de Aurelio Garzón del Camino).

58 Véase «La follia, l'absència d'obra», pp. 37-49; «Resposta al cercle d'epistemologia», pp. 53-101; «L'ordre del discurs», pp. 105-147; y «Nietzsche, la genealogía, la història», pp. 151-179, en *Michel Foucault. L'ordre del discurs i altres escrits*, *obra cit.*

59 Foucault, M.: «Qu'est-ce qu'un auteur?», *Bulletin de la Societé Française de Philosophie*, n.º 64, julio-septiembre de 1969, pp. 73-104. En catalán, «Què és un autor», *Els Marges*, n.º 27-29, 1983, pp. 205-220 (traducción de Pompeu Casanovas). Posteriormente, en *Creación: estética y teoría de las artes*, n.º 9, octubre de 1993, pp. 42-68 (presentación de Ángel Gabilondo). Pompeu Casanovas defendió en 1986 su tesis doctoral, «La Estética del saber en Michel Foucault. Génesis de una pragmática histórica idealista», en la Universidad Autónoma de Barcelona.

Frente al presupuesto antropológico de la historia tradicional basado en el binomio sujeto-objeto, Foucault defendió una historia que hablaba por sí misma sin referencia al concepto de hombre. De este modo, el historiador se transformó en arqueólogo convirtiendo sus anteriores documentos históricos en monumentos, y devolviendo a los enunciados su carácter de acontecimiento, no precisamente para aislarlos sino para relacionarlos con sucesos de orden económico, político, social, prácticos, etc.:

> *El nuevo arqueólogo ya no es el historiador de antes que, al manejar los documentos, hacía una labor interpretativa del discurso: tenía que partir del axioma de que «allí no está dicho todo». El discurso vendría a estar afectado por una especie de pobreza esencial. Por el contrario, el arqueólogo no tendría por qué ser codicioso: en vez de buscar tesoros que contienen el oro falso de la teleología, intenta encontrar la propia «ley de pobreza» del discurso, cayendo en la cuenta de que está tratando con un bien escaso, limitado, objeto de apropiación y luchas políticas.*[60]

El historiador de la Antigüedad clásica, José Bermejo, se propuso la construcción de un modelo metodológico que permitiese realizar un análisis sociológico e histórico del mito griego. Se percató de que el autor de la *Historia de la locura*, *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* había demostrado la estrecha relación existente entre la mentalidad y la sociedad en diversos niveles, tanto en el sentido social como desde el punto de vista de su efectividad. En el mundo griego no se había realizado ningún estudio siguiendo la metodología foucaultiana, por lo que no se podían adelantar falsas conclusiones. Sin embargo, «dado que las ciencias a las que Foucault ha aplicado su método son de una naturaleza similar a la griega, [...] podemos entonces indicar por anticipado que un análisis de este tipo nos revelaría la constitución epistemológica de

60 Serrano González, A. B.: «Michel Foucault: el derecho y los juegos de la verdad», *Anuario de Filosofía del Derecho*, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1984, pp. 331-343, p. 334.

la ciencia griega, tanto desde el punto de vista estrictamente intelectual como desde el punto de vista social»[61].

El método arqueológico aplicado al discurso histórico se presentó como una crítica corrosiva dirigida a la génesis de valores, en los que se sustentaron nuestras leyes e instituciones, de ahí que Rosario García del Pozo confrontase el estructuralismo y el sistema arqueológico, clarificando ambas metodologías en su aplicación a las ciencias humanas, como la penalidad, la locura o la sexualidad[62]. En sus investigaciones aproximó la problemática foucaultiana a la de Marx y Nietzsche, interesándose por el Marx antihegeliano que se preguntaba por el espíritu de una época que ponía en tela de juicio cualquier tipo de causalidad fundadora o finalidad histórica. Y en cuanto a Nietzsche, enlazó su pensamiento con el quehacer del arqueólogo, sobre todo en el uso del lenguaje y de la historia.

La arqueología del saber también abordó las complejas relaciones entre ideología y cientificidad, que motivaron manifiestas controversias con los marxistas althusserianos. Poco después de la publicación de esta obra, Althusser escribió *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. El antiguo maestro de Foucault entendió la ideología como el mecanismo utilizado por la burguesía para formar a sujetos que reproducían su dominación de clase. Esta teoría de la ideología explicaba las relaciones de producción existentes y los mecanismos que llevaban a los individuos, que no actuaban libremente, a defender y adaptarse al estado actual de cosas. Para R. Bueno, *La arqueología del saber* supuso un viraje importante hacia el materialismo histórico: «lo que se descubre bajo el nombre de

61 Bermejo, J.: «Límites y posibilidades del mito en la Grecia Antigua», en *Introducción a la Sociología del mito griego*, Madrid, Akal Bolsillo, 1979, pp. 176-196, pp. 191-192. Del mismo autor véase «Ni en Grecia ni en Roma. Michel Foucault y la Antigüedad clásica», en Máiz, R. (comp.): *Discurso, poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, *obra cit.*, pp. 189-199.

62 García del Pozo, R.: *El método arqueológico de Michel Foucault y su repercusión en la tarea filosófica actual*, Universidad de Sevilla, 1978 (memoria de licenciatura leída en 1978). En 1986 defendió su tesis doctoral, «Estructuralismo y Genealogía en la obra de Michel Foucault», en la Universidad Hispalense. El *corpus* fundamental de esta investigación se publicó en *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988.

"formación discursiva" es un intento de elaborar una teoría materialista e histórica de la ideología»[63]. Desde posiciones marxistas-leninistas concluía con una crítica a la ausencia de teoría política en Foucault, reivindicando la lucha de clases:

> *No nos hagamos demasiadas ilusiones. Foucault nunca podrá desentrañar las cuestiones que se plantea de una manera satisfactoria. Le falta algo sustancial: un punto de vista de clase. La luz se hace de pronto y permite comprender hasta los últimos repliegues del comportamiento de Foucault. Sabemos ahora por qué decidió resolver los problemas a su manera y no utilizó los conceptos del materialismo histórico. Ahora se revela que su impotencia teórica es la inevitable consecuencia de una opción política.*[64]

La obra de Dominique Lecourt[65], *Para una crítica de la epistemología*, quiso testimoniar el encuentro de los trabajos de Althusser con una tradición epistemológica, que tomó como punto de arranque a Gaston Bachelard e incluía a autores como Michel Foucault y George Canguilhem. De manera interesada pretendió acercar el pensamiento de Foucault y Althusser en lo concerniente al concepto de sujeto, cuando éste consideró la historia como un proceso sin sujeto cercano al antihumanismo foucaultiano. Los marxistas althusserianos identificaron saber y ciencia con la intención teórica de salvaguardar el concepto de ideología, a la vez que reprochaban a Foucault su distanciamiento del materialismo histórico[66]. Lecourt polemizó con su noción difusa de ideología. Ésta fue una de las grandes diferencias entre ambos intelectuales, puesto que el filósofo de Poitiers nunca aceptó la noción de ideología:

63 Bueno, R.: «Lecourt, D.: *Pour une critique de l'épistémologie*» (reseña), *Teorema*, n.º 8, diciembre de 1972, pp. 143-145, p. 144.
64 *Ibídem*, p. 145.
65 Véase Lecourt, D.: «Sobre la arqueología y el saber (con respecto a Michel Foucault)», en *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1973, pp. 97-130 (traducción de Marta Rojtzman).
66 Larrauri, M.: «Nuestro discurso responde a reglas de formación», en *Conocer Foucault y su obra*, *obra cit.*, pp. 59-78.

> *No tenemos nada que proponer. Desde el momento en que «se propone», se propone un vocabulario, una ideología, que no puede tener sino efectos de dominación. Lo que hay que presentar son instrumentos y útiles que se crea que nos pueden servir.*[67]

Michel Foucault se mostró siempre cauteloso respecto al uso del concepto de ideología, ya que éste implicaba la existencia de una verdad absoluta del conocimiento. Más bien se trataba de descubrir la política de la verdad característica de una sociedad determinada: por ejemplo, indagar acerca de los aparatos efectivos de producción y acumulación de saberes, qué instrumentos se utilizaron para la obtención de la verdad, cómo se fabricó y se valoró la verdad, etc. Probablemente Lecourt no quiso comprender que la perspectiva foucaultiana acerca del conocimiento era más nietzscheana que marxista, en tanto que la verdad era sinónimo de producción social. En definitiva, los marxistas althusserianos mantuvieron una relación excluyente entre ciencia e ideología, mientras que en *La arqueología del saber* se hallaban entrelazadas, puesto que una ciencia podía funcionar como ideología sin detrimento de sus funciones epistemológicas, y ésta no tenía por qué reducirse a medida que un saber obtenía mayor grado de cientificidad[68].

Desde el ámbito de la filosofía del derecho, Luis Núñez Ladevéze cuestionó la posibilidad de una ciencia jurídica que intentase aplicar el análisis estructural en el campo de la investigación jurídica. A partir de *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber* estableció los límites del estructuralismo específico, preguntándose: ¿en qué medida y con qué limitaciones es posible aplicar el estructuralismo al derecho*?* Si la propuesta foucaultiana de una arqueología del saber y el rechazo de la historia de las ideas resultaba

67 Foucault, M.: «Encierro, Psiquiatría, Prisión», en Morey, M. (ed.): *Sexo, Poder, Verdad...*, *obra cit.*, pp. 165-214. Edición original, «La folie encerclée: dialogue sur l'enferfement et la répression psychiatrique», *Change*, n.º 32-33, octubre de 1977, pp. 76-110. También, en *La quinzaine littéraire*, n.º 265, 16 de mayo de 1977, pp. 17-20.
68 Rodríguez, R. M.ª: «Régimen de materialidad del discurso: el poder», en *Discurso/Poder*, *obra cit.*, pp. 103-140.

operativa, entonces los estudios históricos y las llamadas ciencias humanas se verían afectadas por tal descubrimiento, incluida la ciencia jurídica: «¿cabría establecer enunciados jurídicos al modo como Foucault quiere establecer enunciados discursivos?»[69]. Es evidente que era demasiado pronto para intuir que el interés de Foucault se encontraba en los combates del poder y no en el paisaje austero de la formalización.

En la misma línea de trabajo, Carmelo Gómez Torres hizo un recorrido por la obra foucaultiana desde el campo del derecho, poniendo en entredicho la posibilidad de hablar de una filosofía estructuralista. Esta cuestión fue necesaria esclarecerla, teniendo en cuenta tanto su antihumanismo y ahistoricismo como también la mayoría de las críticas que aparecieron ligadas a prejuicios ideológicos, sobre todo desde un sector del marxismo que calificó el estructuralismo de tecnocrático y antidialéctico[70]. Sin embargo, para el profesor Serrano González no tuvo sentido aplicar el método estructuralista a la teoría del derecho, teniendo en cuenta que el autor de *La arqueología del saber* propuso que se abandonase la discusión en esos términos: «esa lucha que pudo ser fecunda no la sostienen ya más que los histriones y los feriantes»[71].

69 Núñez Ladevéze, L.: «Para un estructuralismo jurídico», en Hernández Gil, A.: *Estructuralismo y Derecho*, Madrid, Alianza Universidad, 1973, pp. 53-107, p. 89.
70 Gómez Torres, C.: «Aportaciones y límites de la proyección del estructuralismo al Derecho», *Sociología y Psicología Jurídicas*, n.º 8, 1981, pp. 7-18.
71 Foucault, M.: «Conclusión», en *La arqueología del saber*, *obra cit.*, 9.ª edición, 1983, pp. 333-355, p. 336.

La pregunta por el poder

Los movimientos sociales del Mayo francés mostraron que el problema del poder no consistía en descubrir ingenuamente la explotación como elemento central, cuyo análisis había realizado Marx en el siglo XIX[72]. Durante los años setenta, las relaciones entre el poder y el Estado adquirieron una gran relevancia en la obra de Deleuze, Guattari, Lyotard y Foucault. Ahora bien, «¿cómo surgió tan tardíamente la problemática del poder en Foucault?, ¿a partir de qué fantástico "golpe de dados" se engendró?»[73].

En este contexto, intelectuales y estudiantes volvieron su mirada hacía Marx y Nietzsche. En el verano de 1968, Michel Foucault recibió el encargo de organizar el Departamento de Filosofía de la Universidad de Vincennes, en el que dedicó un curso al pensamiento nietzscheano, publicado como «Nietzsche, la Genealogía, la Historia»[74]. Los especialistas de la obra foucaultiana conceden justamente a este ensayo el privilegio de ser el iniciador de la etapa genealógica. Dos años más tarde, en diciembre de 1970, con motivo de su ingreso en el Colegio de Francia impartió la conferencia inaugural «El orden del discurso»[75], en la que abordó de modo explícito la cuestión del poder. Como en la *Historia de la locura* el tratamiento del poder siguió siendo represivo o negativo, por tanto vinculado a una concepción jurídica identificada con la ley que prohibía: el que encerró a locos y delincuentes, el que excluyó a los marginados, el que censuró, etc.

72 Monclús, A.: «El problema del poder: ámbito y disolución», *Leviatán*, n.º 19, primavera de 1985, pp. 95-104.
73 Morey, M.: «Introducción a Michel Foucault», en *Sexo, Poder, Verdad*, *obra cit.*, pp. 9-65, p. 48.
74 Foucault, M.: «Nietzsche, la Genealogía, la Historia», en *Microfísica del poder*, *obra cit.*, pp. 7-29.
75 Foucault, M.: *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971. En castellano, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1975 (traducción de Alberto González Troyano).

Durante su estancia en la Universidad de Túnez fue testigo directo de las rebeliones estudiantiles contra el autoproclamado presidente tunecino Habid Bourguiba[76]. Éste quiso forjar una nación ilustrada y moderna a partir del sistema universitario, con la finalidad de potenciar la élite de su país; en cambio, los jóvenes más brillantes optaron por una visión de progreso basada en Marx, Trotsky y Althusser. Los universitarios realizaron una manifestación sin precedentes en contra del Gobierno, que culminó con una huelga general. La represión policial fue muy violenta, muchos estudiantes fueron gravemente heridos, y sobre algunos recayeron sentencias judiciales de varios años de cárcel. Estos hechos cautivaron a Foucault y le llevaron a apoyar a los rebeldes, y quizás a acercarse a las reivindicaciones de los inmigrantes, ya que en 1971 organizó —junto con Gilles Deleuze, Jean-Paul Sartre y Claude Mauriac— la «Comisión para la defensa de la vida y de los derechos de los inmigrantes», denunciando con posterioridad el «affaire Mirval».

El preso común argelino Patrick Mirval fue asesinado en 1974 por unos funcionarios de prisiones. Valiéndose del poder real de jueces, médicos, policías y confidentes, el Estado construyó un discurso que se convirtió necesariamente en verdadero, posibilitando la versión oficial de suicidio. Este suceso público demostró que el poder no sólo coaccionaba y prohibía sino que además actuaba como máquina productora de verdad. El profesor Serrano González destacó la importancia del prefacio del libro sobre el caso Mirval, titulado «Una muerte inaceptable»[77], debido al compromiso político de Foucault y por sus concepciones sobre el derecho y el poder[78].

Estos acontecimientos pudieron influir en sus posteriores investigaciones, en las que planteó el conocimiento, bajo la égida de Nietzsche, como análisis político-económico, enumerando cinco características de la economía política de la verdad*:*

76 Miller, J.: «¡Sé cruel!», en *La pasión de Michel Foucault*, *obra cit.*, pp. 223-278.
77 Foucault, M.: «Une morte inacceptable», prefacio, en Cuau, B.: *L'affaire Mirval ou comment le récit abolit le crime*, París, Les presses d'aujourd'hui, 1976, pp. VII-XI.
78 Serrano González, A.: «Una historia política de la verdad», en *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, *obra cit.*, pp. 159-181.

> *La «verdad» está centrada en la forma del discurso científico y en las instituciones que lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político); es objeto bajo formas derivadas de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social pese a ciertas limitaciones estrictas); es producida y transmitida bajo el control no exclusivo pero sí dominante de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); en fin, es el núcleo de la cuestión de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social (luchas «ideológicas»).*[79]

A lo largo de la historia, al menos desde Platón hasta la Ilustración, la relación entre la política y la verdad —o entre el poder y la verdad— se había pensado como historia de la verdad desde el saber, es decir, la verdad del discurso residía en lo que se decía. En cambio, en Foucault, vía Nietzsche, la historia política de la verdad podía y debía leerse desde el poder, porque la verdad del discurso habitaba en lo que éste era o hacía. Sin existir ruptura epistemológica con respecto a sus investigaciones anteriores, el dispositivo Foucault se convirtió en un combate contra las formas de poder donde éste se hizo efectivo: en el orden del saber, de la conciencia y del discurso. Conviene recordar que nunca planteó su análisis como una alternativa a la ideología marxista sino como instrumentos de lucha:

> *Si podemos descubrir los efectos del trabajo de Foucault [...] no se debe a que su discurso ofrezca una alternativa ideológica para desahuciados del marxismo [...] El discurso de Foucault está cuidadosamente expurgado de cualquier propuesta de redención: no promete ningún Hombre Nuevo, no anuncia la Salvación en el fin de los tiempos.*[80]

79 Foucault, M.: «Verdad y poder», en *Microfísica del poder*, *obra cit.*, pp. 175-189, pp. 187-188.
80 Morey, M.: «Introducción a Michel Foucault», en *Sexo, Poder, Verdad*, *obra cit.*, p. 14.

El filósofo francés se posicionó como el activista político que no requería del intelectual tradicional, convertido en portavoz de valores universales que constantemente exponía al resto cómo eran las cosas o, peor aún, cómo debían ser. Frente a éste, se identificó con el intelectual específico que diagnosticaba el presente en sectores determinados del saber y en los combates concretos contra el manicomio, la escuela, el hospital o la cárcel:

> *Sueño con el intelectual destructor de evidencias y universalismos [...] el que no sabe a ciencia cierta dónde estará ni qué pensará mañana, pues tiene centrada toda su atención en el presente, el que contribuya allí por donde pasa a plantear la pregunta de si la revolución vale la pena (y qué revolución y qué esfuerzo es el que vale) teniendo en cuenta que a esa pregunta sólo podrán responder quienes acepten arriesgar su vida por hacerla.*[81]

En 1971 debatieron en público, ante las cámaras de la televisión holandesa, los intelectuales Noam Chomsky y Michel Foucault, participantes en un ciclo de Filosofía organizado y dirigido por el filósofo Fons Elders, quien actuó de moderador. En la presentación del programa estableció un parangón entre ambos pensadores, pues a pesar de sus diferencias intelectuales los unía el compromiso político: «quizá el mejor modo de comparar a ambos filósofos sería contemplarlos como constructores de túneles, que horadan trabajando desde direcciones opuestas, en flancos de idéntica montaña, y con herramientas distintas, sin saber siquiera si van laborando en la dirección del otro»[82]. En el coloquio se polemizó sobre la naturaleza humana y la política: ¿justicia o poder? Respecto a la primera,

81 Foucault, M.: «No al sexo rey» (entrevista con Bernard Henri Lévy), *Triunfo*, n.º 752, 25 de junio de 1977, pp. 46-51, p. 51.
82 Edición original: *Reflexive Water. The Basic Concerns of Mankind*, Londres, Educational and Academic, 1974 (Debate Noam Chomsky-Michel Foucault: «Human Nature: Justice versus Power», registrado por la televisión holandesa, 1971). En castellano, Chomsky, N., Foucault, M.: «La naturaleza humana: justicia contra poder», en VV. AA.: *La filosofía y los problemas actuales*, Madrid, Fundamentos, 1981, pp. 145-212, p. 147 (traducción de Agustín Gil Lasierra).

Chomsky defendió la existencia de una estructura a priori común a todos los hombres, como condición de posibilidad del conocimiento y del lenguaje, mientras que para el filósofo francés el conocimiento estaba estructurado socialmente por una serie de leyes que era preciso descubrir, negando por tanto la existencia de las ideas innatas:

> *Nada en el hombre —ni tampoco su cuerpo— es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos.*[83]

En cuanto a la concepción política, Chomsky reivindicó una justicia ideal que debía servir para desarrollar una sociedad más democrática y justa, llegando a postular un modelo de comunidad inspirado en el anarcosindicalismo. Desde una perspectiva nietzscheana, Foucault identificó la noción de justicia como un instrumento de un determinado poder político y económico. Si el proletariado se enfrentó con la burguesía no fue porque la lucha de aquél fuese justa sino porque quería tomar el poder, teniendo para ello el mismo derecho:

> *El papel del intelectual ya no consiste en colocarse «un poco adelante o al lado» para decir la verdad muda de todos: más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del «saber», de la «verdad», de la «conciencia», del «discurso» [...] Lucha contra el poder, lucha para hacerlo aparecer y herirlo allí donde es más invisible y más insidioso. No lucha por una «toma de conciencia» (hace mucho tiempo que la conciencia como saber fue adquirida por las masas y que la conciencia como sujeto fue tomada, ocupada, por la burguesía).*[84]

83 Foucault, M.: «Nietzsche, la Genealogía, la Historia», en *Microfísica del poder*, *obra cit.*, pp. 7-29, p. 19.
84 Foucault, M., Deleuze, G.: «Un diálogo sobre el poder», *El Viejo Topo*, n.º 6, marzo de 1977, pp. 19-23, p. 20.

Michel Foucault también discrepó de Chomsky porque éste concebía la justicia como un fin, concepto político que suponía un pretexto del poder, que en el ejercicio del enfrentamiento y de la resistencia se desplegaba en la totalidad social[85]. Al final del debate el moderador preguntó a Foucault por qué estaba tan interesado por la política, respondiendo el filósofo sin vacilaciones:

> *¿Qué clase de ceguera, de sordera, qué densidad de ideología, tendrían que oprimirme, para impedirme que me interesara por aquello que es probablemente el tema más crucial de nuestra existencia?, es decir, dentro de la sociedad en cuyo seno vivimos, las relaciones económicas que funcionan dentro de la misma, y el sistema de poder que define las formas regulares, así como las prohibiciones y permisos habituales en nuestra conducta?*[86]

Durante su estancia en la Universidad Católica de Río de Janeiro, Michel Foucault dictó en 1973 cinco conferencias, publicadas posteriormente con el título *La verdad y las formas jurídicas*[87]. La primera lectura abordó la ruptura de Nietzsche con la filosofía occidental, es decir, las relaciones conflictivas entre el hombre, el conocimiento y el mundo. Las restantes se referían a la genealogía del poder-saber, en particular sobre la prueba judicial en la Grecia del siglo V, la indagación en los siglos XV-XVII y el examen en el siglo

85 Sobre el debate véanse los siguientes textos: Garrido, M.: «Introducción», en Chomsky, N., Foucault, M.: *La naturaleza humana: ¿justicia o poder?*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1976, pp. 5-8 (traducción de Ana Sánchez); Morey, M: «Chomsky *versus* Foucault», *Diario de Mallorca*, 7 de noviembre de 1976, p. 11; Morey, M.: «Un debate. Chomsky/Foucault; Chomsky/Skinner», en *El hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 135-144; Rodríguez, R. M.ª: «Caracterización del poder según Foucault», en *Discurso/ Poder*, *obra cit.*, pp. 112-140.

86 Chomsky, N., Foucault, M.: «La naturaleza humana: justicia contra poder», en VV. AA.: *La filosofía y los problemas actuales, obra cit.*, pp. 145-212, p. 181.

87 El texto recoge las cinco conferencias y un apéndice donde se transcribió el debate posterior, en el que participaron varios intelectuales brasileños. Edición original, *Cuadernos P. U. C.*, n.º 16, junio de 1974, pp. 5-133. Posteriormente, *A verdade e as formas jurídicas*, Río de Janeiro, Pontificia Universidade Católica do Río do Janeiro, 1978. En castellano, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980, 2.ª edición, 1995 (traducción de Enrique Lynch).

Sobre los problemas de la praxis y la teoría

La probabilidad de que uno de los interlocutores convenciese al otro en este punto [se refería a la justicia como un fin, en el caso de Chomsky, y como un medio del poder en Foucault] no sería mayor que la de lograr un entendimiento entre Rousseau y el Marqués de Sade en el corto espacio de tiempo de un debate televisivo. Al lector corresponde, a la vista de los respectivos argumentos, buscar la salida de esta encrucijada, que nos enseña, entre otras cosas, que los problemas de la praxis no son menos, ni menores, que los problemas de la teoría».

M. Garrido: «Introducción» en, Chomsky, N., Foucault, M.: *La naturaleza humana: ¿justicia o poder?*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1976, pp. 5-8, p. 8.

XIX. Para Julián Sauquillo las conferencias sobre el panoptismo, la ortopedia social y el examen como técnicas de poder, junto con los resultados de los cursos académicos, desde 1970 hasta 1974, en el Colegio de Francia, fueron los auténticos precursores de su obra más carismática, *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*[88].

Dos meses antes de la muerte de Franco, el 22 de septiembre de 1975, se produjo un suceso lamentable. Michel Foucault junto a Costa Gavras, Régis Debray, Jean Lacouture, el sacedorte dominico Ladouze, Claude Mauriac e Ives Montand fueron expulsados de nuestro país por protestar contra la pena de muerte a tres miembros de ETA (Euskadi Ta Askatasuna) y ocho militantes del FRAP (Frente Revolucionario Antifascista y Patriótico). Estos fueron los pormenores del incidente:

Tras la llegada al aeropuerto de Madrid convocaron una conferencia de prensa celebrada en un hotel, donde Ives Montand leyó en francés el comunicado escrito por Foucault. El actor cedió la pala-

88 Sauquillo, J.: «Reseña de *La verdad y las formas jurídicas*», *Sistema*, n.º 43-44, septiembre de 1981, pp. 263-268. Julián Sauquillo defendió su tesis doctoral en la Universidad Autónoma de Madrid, con el título «El pensamiento genealógico como ontología del presente: la tarea filosófica de Michel Foucault» (1987). El *corpus* central se publicó en *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989. Del mismo autor véase *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza Editorial, 2001. Para consultar otra reseña de *La verdad y las formas jurídicas* véase Thiebaut Luis-André, C.: «Foucault: toda armonía es una ficción», *Mathesis*, n.º 3, enero de 1981, pp. 32-35.

bra a Régis Debray, encargado de leer la traducción del texto realizada por Santiago Carrillo[89]:

> *Diez hombres y mujeres acaban de ser condenados a muerte. Han sido condenados por tribunales especiales y no han gozado del derecho a la justicia. Ni de la justicia que demanda pruebas para condenar. Ni de la justicia que otorga a los condenados la capacidad de defenderse. Ni de la justicia que les asegura la protección de la ley, sin importar la seriedad de las acusaciones. Ni de la justicia que protege a los enfermos ni de la que prohíbe el maltrato a los presos. Siempre hemos luchado por esa justicia en Europa. También hoy debemos luchar donde quiera que se la amenace. No queremos proclamar la inocencia; no pretendemos hacerlo. No pedimos un indulto tardío; el pasado del régimen español no nos permite esperar tanto. Demandamos que los hombres de España respeten las reglas básicas de la justicia, del mismo modo que las respetan los hombres de otros lugares. Hemos venido a Madrid a sostener este mensaje. El asunto es tan serio que hemos tenido que hacerlo. Nuestra presencia pretende mostrar que la indignación que nos conmueve significa que nos sentimos solidarios, junto con muchos otros, con esas vidas amenazadas.*[90]

De forma inesperada unos policías de paisano irrumpieron en la sala, ordenándoles que permaneciesen sentados. Foucault hizo caso omiso, motivo por el que fue zarandeado por un agente del orden. Tras unos momentos de tensión, un grupo de policías uniformados escoltaron a la expedición que abandonó de manera apresurada el hotel, para dirigirse de vuelta al aeropuerto donde fueron introducidos en un avión con destino a la capital francesa[91]. Desgraciadamente, la rebeldía del filósofo no fue suficiente para detener todas las sentencias de muerte firmada por la momia fascista: «si los condenas a muerte, y los matas, ellos serán los seis clavos de tu caja»[92]. El único beneplácito del dictador fue cambiar la ejecución de la condena de garrote vil por la de fusilamiento, siendo ejecutados el 27 de septiembre cinco de los condenados, tres del FRAP y dos de ETA.

89 El grupo aludido de intelectuales franceses consultaron a Santiago Carrillo sobre la conveniencia de su visita a Madrid. Sobre estos contactos véase Macey, D.: *Las vidas de Michel Foucault*, *obra cit.*, p. 420 y ss.
90 *Ibídem*, p. 421. Véase Eribon, D.: «Somos todos unos gobernados», en *Michel Foucault*, *obra cit.*, pp. 324-346.
91 Sobre los acontecimientos de Madrid véase Foucault, M.: «Aller à Madrid», *Liberátion*, 24 de septiembre de 1975, p. 7.

Ciertamente no fue una eventualidad la utilización que hizo Foucault —en la conferencia «Hay que defender la sociedad»[93] de 1976— del «acontecimiento ínfimo y gozoso» de la muerte de Franco para enseñar una nueva fase del bio-poder[94], el de la soberanía sobre la muerte y el de la regularización de la vida:

> *Él que había ejercido el poder absoluto de vida y muerte sobre centenares de miles de personas, él mismo, cayó en las redes de un poder que administraba tan bien la vida, que tenía en tan poco a la muerte, que ni siquiera él se dio cuenta de que estaba muerto y de que era mantenido en vida después de su muerte.*[95]

92 Ibáñez, J.: «Esas ideas que ya no estremecerán el mundo», *El País*, 27 de junio de 1984, p. 34.
93 Sobre el «problema vasco» y las interpretaciones del curso retitulado «Hay que defender la sociedad» véase Juaristi, J.: «Mandala», en *Sacra Némesis. Nuevas historias de nacionalistas vascos*, Madrid, Espasa, 1999, pp. 281-305. En este curso Foucault se interrogó sobre la validez del modelo de la guerra como herramienta para analizar las relaciones de poder, de las que distinguió dos formas fundamentales: el poder disciplinario, que se aplica sobre el cuerpo mediante técnicas de vigilancia e instituciones punitivas, y el biopoder ejercido sobre las poblaciones, la vida y los vivos. También véase Juaristi, J., Saizarbitoria, R., De Blas, A.: «A vueltas con El bucle (sobre el nacionalismo vasco)», *Revista de Occidente*, n.º 200, enero de 1998, pp. 104-128.
94 Sobre el concepto de biopoder véase «Derecho de muerte y poder sobre la vida», en *Historia de la sexualidad I. La Voluntad de Saber*, *obra cit.*, pp. 161-194; y el Resumen del Curso 1975-1976: «Il faut défendre la société», en *Annuaire du College de France*, 1976, pp. 361-366. En castellano, *Hay que defender la sociedad*, Buenos Aires, Almagesto, 1992, pp. 19-28 (traducción de Jorge Fernández Vega). El texto completo, en *Genealogía del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado*, Madrid, La Piqueta, 1992 (traducción de Alfredo Tzveibely); y, en *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2003 (traducción de Horacio Pons).
95 Foucault, M.: «Hacer vivir y dejar morir: el nacimiento del racismo», *Er. Revista de Filosofía*, n.º 12-13, 1991, pp. 227-255, p. 240 (traducción de Rosario García del Pozo y Francisco Vázquez García). Texto original, «Faire vivre et laissez mourir: la naissance du racisme», *Les Temps Modernes*, n.º 535, febrero de 1991, pp. 37-61, p. 47.

Más allá de los límites de la vida física real el poder se retiró de la muerte, mientras que el dictador se mantenía vivo por la tecnología médica.

Si en *Vigilar y Castigar* expuso una nueva concepción de las relaciones de poder[96], en *La Voluntad de Saber* desarrolló su proyecto respecto al poder. Sus investigaciones abrieron un campo de estudio inédito, que constituye quizás su aportación más singular. En una línea de complementariedad, Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría aproximaron el marxismo a los análisis genealógicos, entendiendo que los trabajos históricos foucaultianos completaron y rectificaron los realizados por Marx sobre los modos de producción, en tanto que ambos contribuyeron a la elaboración de la anatomía histórico-política del orden burgués[97]. Los sociólogos situaron el pensamiento de Foucault en el horizonte de un marxismo genuino, que tomó al pie de la letra la XI Tesis de Feuerbach: «los filósofos se han dedicado a contemplar el mundo, de lo que se trata es de transformarlo». Sin embargo, exigían un análisis del marxismo distante tanto de los intereses de la comunistología como de una nueva lectura académica de Marx, realizada desde Spinoza o Kant:

> *No se contenta con denunciar el poder, sino que se sitúa en los lugares de resistencia con la finalidad de destruirlo. Trata de minarlo, de hostigarlo sin descanso; señala los flancos débiles donde golpear, prevé las réplicas. El pensamiento de Foucault es eminentemente estratégico y, por tanto, geográfico. No intenta ni aburrir ni divertir, sino combatir, crear espacios de libertad, zonas de independencia y de autonomía. Su teoría es inseparable de las luchas para las que está destinada.*[98]

96 Véase el estudio de las relaciones de poder desde presupuestos teóricos tomados de Pierre Clastres, Michel Foucault y el pensamiento libertario, en Ibáñez Gracia, T.: *Poder y libertad*, *obra cit*.
97 Para una comparación del poder en Marx y Foucault véase Varela, J., Álvarez-Uría, F.: «Foucault frente a Marx. Anatomía histórico-política del orden burgués», *Tiempo de Historia,* n.º 34, septiembre de 1977, pp. 90-103.
98 Álvarez-Uría, F.: «Contra el poder, el saber y la verdad», *Cuadernos de Realidades Sociales*, n.º 14-15, enero de 1979, pp. 181-186, pp. 181-182.

Tuvimos que esperar hasta el siglo XIX para que Marx estudiase a fondo la explotación ligada al modo de producción capitalista, y hasta el siglo XX para que Foucault priorizase las relaciones de poder y sus consecuencias, ayudándonos a «conocer eso tan enigmático, a la vez visible e invisible, presente y oculto, ocupado en todas partes, que se llama el poder»[99]. Los dos optaron en sus análisis por los grupos sociales más desfavorecidos y olvidados, los que sufrían dominación y violencia, si bien el filósofo francés se implicó en una nueva concepción de la intervención política, alumbrando espacios que para Marx eran sombríos[100].

El XV Congreso de Jóvenes Filósofos estuvo dedicado a los «Espacios de poder», lo cual demuestra la actualidad del tema en el ámbito filosófico y político de nuestro país. En las Jornadas de 1978, Francisco José Martínez en colaboración con Ana Lucas, ubicaron la obra foucaultiana en la tradición marxista e incluso como un epígono del pensamiento de Antonio Gramsci y Louis Althusser[101]. Desde los presupuestos teóricos de *Vigilar y Castigar*, Francisco J. Martínez aceptaba las líneas maestras de la microfísica del poder y la correlación entre poder y saber, si bien desde una lectura marxista tradicional, que partía de una distribución vertical centro-periferia, concebía el poder como lucha constante entre dominados y dominadores . De acuerdo al modelo foucaultiano, el poder en la sociedad capitalista no sólo residía en el Estado sino que circulaba por las diversas instituciones de la sociedad civil: la escuela, la fábrica, la prisión, el hospital, el cuartel, el manicomio, etc., matizando que estas clarividentes intuiciones procedían de los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci, que a su vez había retomado Louis Althusser en la teoría de los aparatos ideológicos.

99 Foucault, M., Deleuze, G.: «Un diálogo sobre el poder», *El Viejo Topo*, n.º 6, marzo de 1977, pp. 19-23, p. 21.
100 Varela, J., Álvarez-Uría, F.: «Prólogo», en Foucault, M.: *Saber y Verdad*, *obra cit.*, pp. 7-29. La reseña de *Saber y Verdad* de la revista *Anthropos* subrayaba el «magnífico prólogo» de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Véase *Anthropos*, n.º 77, octubre de 1987, pp. XIV-XV.
101 Martínez, F. J., Lucas, A.: «Poder y Representación (centro y periferia)», en Martínez, F. J.: *Las ontologías de Michel Foucault*, *obra cit.*, pp. 87-104.

Para ello hizo compatibles conceptos foucaultianos con los de hegemonía y dominación gramscianos, entendiendo la hegemonía como la forma de control prioritaria que asumía el poder en el centro del sistema; y por dominación el ejercicio de la violencia para el mantenimiento de las relaciones de producción capitalistas. Esta dominación encarnaba la respuesta del sistema a las desviaciones, respecto a la norma, que se daban en la periferia, sin renunciar a ejercer la hegemonía sobre los márgenes del sistema.

Años más tarde, sin querer entrar en los sonados ataques de Foucault a los intelectuales tradicionales, representados en buena parte por los marxistas comunistas, el profesor Francisco J. Martínez tenía claro «lo que podemos aprender los marxistas de Foucault», que las luchas constantes ejercidas contra cualquier tipo de poder y los combates teóricos y prácticos no correspondían de manera exclusiva a la clase obrera, sino a todos aquellos que deseaban liberarse del poder: locos, prisioneros, soldados, mujeres, inmigrantes[102], etc. Esta evidencia nos recuerda el comentario de Deleuze sobre su colega:

> *Tú has sido el primero en enseñarnos algo fundamental: la indignidad de hablar por los otros [...] Los intelectuales han descubierto, después de las recientes luchas, que las masas no los necesitan para saber: ellas saben perfectamente, claramente, mucho mejor que ellos; y además lo dicen muy bien.*[103]

Por su parte, el ex dirigente del Partido Comunista italiano Massimo Cacciari calificó de ingenua la noción de poder en Foucault, que identificó como una de las descripciones negativas de la psicología del poder que a menudo se encontraban en Nietzsche[104]. El concepto foucaultiano del poder implicaba el abandono

102 Martínez, F. J.: «Lo que podemos aprender los marxistas de Foucault», *Nuestra Bandera*, julio de 1984, pp. 81-82. También, en *Las ontologías de Michel Foucault*, *obra cit.*, pp. 141-144.
103 Deleuze, G. Foucault, M.: «Un diálogo sobre el poder», *El Viejo Topo*, n.º 6, marzo de 1977, pp. 19-23, p. 22.
104 Cacciari, M.: «Poder, teoría, deseo», *El Viejo Topo*, n.º 29, febrero de 1979, pp. 24-27 (extracto). El texto completo, en «Racionalidad e irracionalidad en

de los postulados fundamentales que regían la concepción que la izquierda tenía del poder[105], aunque esta perspectiva no lograba desarmar, para Cacciari, la vieja máquina del marxismo. Calificó el panóptico, únicamente sostenible en términos metafísicos e irracionalistas, de «metafísica del poder», es decir como teoría que no tenía efectos políticos porque no podía practicar el juego del poder, viéndose obligado a reconsagrarlo como tal poder.

Esta fue la respuesta de Foucault al filósofo italiano:

> *Los comunistas entienden perfectamente lo que yo hago, pero no entienden lo que digo [...] Y ya que no pueden decir: lo que hace Foucault es inaceptable, dicen: lo que dice Foucault es falso. Pero para poder decirlo, se ven obligados a mentir y a hacerme decir lo que no he dicho.*[106]

A partir de las reflexiones de Massimo Cacciari y de Bernard-Henri Lévy[107], Ramón Máiz criticó la ausencia de teoría en el filósofo francés y su incapacidad para analizar las relaciones sociales. Según Máiz, el análisis del poder de Foucault se deslizó hacia una peculiar «metafísica naturalista à la Bataille», centrada en la elección de unas categorías descriptivas al servicio de su interpretación. La utilización de conceptos imprecisos como los de tecnología del

la crítica de lo político en Deleuze y Foucault», en Tarcus, H. (comp.): *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, Ediciones el Cielo por Asalto, 1993, pp. 225-246.
105 Según Deleuze los postulados son los siguientes: el poder es un atributo de la clase dominante que lo ejerce y el efecto de innumerables puntos de luchas, conflictos, cambios, etc.; el postulado de la localización que identifica el poder con el Estado como aparato institucional; el de la subordinación, según éste el poder de Estado estaría sometido a la estructura económica; el poder es considerado como negativo o represivo; y el postulado de la legalidad, que considera el poder como un complejo de leyes. Véase Deleuze, G.: «Un nuevo cartógrafo», en *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 49-71.
106 Foucault, M.: «Lo que digo y lo que dicen que digo», *El Viejo Topo*, n.º 29, febrero de 1979, pp. 28-29, p. 29 (Extracto). El texto completo, en Tarcus, H. (comp.): *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, *obra cit.*, pp. 247-254. Edición original, Foucault, M.: «Precisazioni sul potere: Riposta ad alcuni critici», *Aut-aut*, n.º 167-168, septiembre-diciembre de 1978, pp. 12-29.
107 Foucault, M.: «No al sexo rey» (entrevista de Bernard Henri Lévy), *Triunfo*, n.º 753, 25 de junio de 1977, pp. 46-51.

poder, dispositivo, gubernamentalidad, poder pastoral, etc., constituyeron simples analogías con el efecto común de la ausencia de sistema, al igual que una indefinición a veces reemplazada o próxima a la «enumeración caótica» del surrealismo[108].

La polémica «Cacciari-Foucault» fue utilizada con frecuencia, por amigos y enemigos, como una caricatura sociológica del marxismo. Según Gabriel Albiac los numerosos intentos por hacer una lectura foucaultiana del marxismo fueron absurdos, y la perspectiva contraria, pensar en una lectura marxista de Foucault, no sólo careció de interés sino que fue simplemente imposible[109]. Desde una postura menos partidista, Rosa Rodríguez se lamentó de la incomprensión mostrada por Cacciari respecto a la obra foucaultiana:

> *Creo que el marxismo puede tener argumentos mucho más profundos para plantear una crítica a la obra de Foucault sin deformar sus palabras, identificarlo con «el horrible peligro de la anarquía» o distorsionarlo en un extraño magma de filosofía del deseo y nueva filosofía, con el único fin de crearse un único enemigo. Todo ello contribuye a hacer de la filosofía, como decía Kant, un patio de vecinas.*[110]

La noción foucaultiana de poder fue retomada con modificaciones por Nicos Poulantzas, en su ensayo *Estado, poder y socialismo*[111]. Desde presupuestos marxistas, analizó cómo el poder del capital no se encuentra solamente ubicado en el Estado capitalista, sino también en el conjunto de instituciones que componen la formación social capitalista. Ramón Máiz estableció puntos de contacto entre Foucault y Poulantzas, como el de la perspectiva relacional del poder que implicaba una concepción productiva y no meramente represiva del mismo; la articulación entre poder y conocimiento; o el lugar prioritario de los movimientos y resistencias de base. Entre los factores distanciadores subrayó la inmanencia del poder, el lugar clave del Estado y la relación entre los niveles micro y macro de lo político[112]. Estas reflexiones de Ramón Máiz contrastaron con las propias palabras de Poulantzas sobre las aportaciones de la obra foucaultiana, que relacionó con los funcionalistas americanos:

> *Michel Foucault no ha descubierto nada, sino que ha retomado muchas cuestiones que ya habían sido analizadas por los funcionalistas americanos. Creo que no aporta nada en el plano epistemológico, pues su posición comporta cierta suerte de idealismo [...] No se puede explicar el poder de catorce maneras diferentes.*[113]

Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría reconocieron el esfuerzo de marxistas como Poulantzas y Miliband, ya que éstos en sus análisis sobre el Estado destacaron la importancia de los nuevos movimientos sociales: ecologistas, pacifistas, feministas, homosexuales y lesbianas, emigrantes, etc. De hecho, para algunos marxistas, la genealogía foucaultiana se había convertido en un complemento imprescindible en sus investigaciones sobre las formas de explotación, constituyendo incluso un importante estímulo que sirvió para la revitalización del propio marxismo[114]. Los sociólogos coincidieron en señalar que la teoría marxista careció de una teoría política del espacio, mostrando su sorpresa al contrastar que los historiadores marxistas habían minusvalorado los centros de poder que funcionaron en torno a la prisión, la locura, la enfermedad, etc., cuyos espacios malditos —el manicomio, la cárcel, el hospital— no fueron analizados por el marxismo, y en los que precisamente radicó el rotundo éxito de Foucault. La «bajada a la mina» alumbró secretos

108 Máiz, R.: «Sujeción/Subjetivación: Analítica del poder y genealogía del individuo moderno en Michel Foucault», en Máiz, R. (compilador): *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, *obra cit.*, pp. 137-187.
109 Albiac, G.: «Sabiduría del poder. Por una lectura materialista de Foucault», *El Cárabo*, n.º 13-14, octubre-noviembre de 1979, pp. 161-175.
110 Rodríguez, R. M.ª: «Régimen de materialidad del discurso: el poder», en *Discurso/Poder*, *obra cit.*, pp. 103-140, pp. 128-129.
111 Poulantzas, N.: *Estado, poder y socialismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979.
112 Máiz, R.: «Postmodernidad e Ilustración social en el último Foucault», *Zona Abierta*, n.º 39-40, 1986, pp. 151-198.
113 Vázquez-Prada, R.: «Entrevista a Nicos Poulantzas», *El Viejo Topo*, n.º 35, agosto de 1979, pp. 28-32, p. 31.
114 Varela, J., Álvarez-Uría, F.: «Prólogo», en Foucault, M.: *Saber y Verdad*, *obra cit.*, pp. 7-29.

que dinamitaron algunos de los grandes tópicos del dominio público, sugiriendo preguntas que convirtieron su pensamiento en una máquina despiadada de interrogar a nuestra cultura[115].

Basándose en la influencia de Pierre Vilar entre los historiadores marxistas españoles, José Ignacio Lacasta Zabalza subrayó entre los defectos foucaultianos cierta retórica y arbitrariedad, reflejadas en algunas de sus afirmaciones históricas y en la ausencia de rigor de determinados pasajes de sus obras. De este modo, nos remitió a la autoridad del historiador marxista por defender un pensamiento más realista y materialista en un sentido clásico, es decir, que «subordine las cosas a las palabras» [sic] y no a la inversa como en ocasiones hizo Foucault[116].

En sus reflexiones Eugenio Trías enfatizó que el interés de Foucault consistió en explorar campos temáticos que concernían de manera inmediata a nuestra cotidianidad. Si bien la teoría marxista no quedó descalificada por las investigaciones foucaultianas, puesto que el marxismo nos dio el marco pero no el detalle, es decir, estableció una serie de premisas generales —como las pautas por las que circula el poder o la elaboración de una antropología del hombre como sujeto de necesidades— y a partir de éstas ensambló una teoría válida a un determinado nivel de generalidad. Por tanto,

> *... con su insistencia en el análisis de los universos institucionales, de la forma de expresarse el poder a través de la relación del hombre con la enfermedad, de la relación del principio de normalidad con la locura, de la organización de la sociedad en torno al dolor o la muerte, Foucault abre una brecha que nos introduce en una serie de campos hasta él inexplorados, lo que evidentemente significa un refinamiento de nuestra conciencia muy superior al que había conseguido el marxismo.*[117]

115 Foucault, M.: «Preguntas a Michel Foucault sobre la Geografía», en *Microfísica del poder*, *obra cit.*, pp. 111-124. Edición original, «Questions à Michel Foucault sur la Géographie», *Herodote*, n.º 1, enero-marzo de 1976, pp. 71-85.
116 Lacasta Zabalza, J. I.: «Aproximaciones y lejanías con el pensamiento de Michel Foucault», en *Herculine Barbin, llamada Alexina B*, *obra cit.*, pp. 5-10.
117 Sarret, J.: «Filosofía: una década anodina» (entrevista a Eugenio Trías), *El Viejo Topo*, extra, n.º 8, 1980, pp. 68-72, p. 70.

La obra foucaultiana supuso una referencia para la nueva historia, según Paul Veyne, no sólo por realizar el ideal de los «Annales» —la historia de las mentalidades— con más talento que otros, sino por convertirse en el primer historiador que destruyó la razón, librando la historia de la problemática del sentido. Miguel Morey indagó sobre el problema del sentido de la historia, partiendo de las entusiasmadas manifestaciones de Paul Veyne:

> *Foucault es el historiador completo, el final de la historia. Nadie pone en duda que ese filósofo es uno de los mayores historiadores de nuestra época, pero también podría ser el autor de la revolución científica que perseguían todos los historiadores.*[118]

Morey manifestó sus recelos sobre la búsqueda de los orígenes y del sentido de la historia, en cuanto que ésta era un engaño de nuestro pensamiento, al igual que la construcción de las continuidades y progresos. Como consecuencia, lo que importaba realmente era la pregunta por el funcionamiento de la historia:

> *Desde el momento en que se afirma que no debemos reconocernos en la historia sino conocer la(s) historia(s); que el recurso al origen, al «érase una vez» originario, no es sino una astucia de nuestra racionalidad retrospectiva contemporánea; que no hay que buscar la verdad de nuestra historia sino la historia de nuestras verdades.*[119]

Desde la filosofía del derecho, Serrano González analizó la problematización de los discursos sobre la locura, la enfermedad, el

118 Veyne, P.: «Foucault revoluciona la historia», en *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, pp. 199-238, p. 200.
119 Morey, M.: «Érase una vez...: Michel Foucault y el problema del sentido de la historia», en Máiz, R. (compilador): *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, *obra cit*., pp. 45-54, p. 50. Del mismo autor véase: «"Hi havia una vegada..." Michel Foucault i el problema del sentit de la història», en VV. AA.: *Recordar Foucault*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1986, pp. 11-26.

crimen y el sexo, realizados por Occidente como praxis jurídica genealógica que entrecruzaba los saberes con las condiciones económicas, los códigos morales y los procesos sociales y técnicos. Esta línea de trabajo metodológico no debía hacer historia de las ideas ni historia de las instituciones, sino más bien historia social del saber jurídico para indagar las condiciones prácticas que hicieron posible la «racionalización del derecho en forma de ciencia», y a la vez averiguar la genealogía de «los juegos de la verdad jurídica»[120].

Michel Foucault, entre la filosofía y la historia

Toda la obra de Foucault consiste en un paciente y apasionado esfuerzo para que sea posible el necesario encuentro entre filosofía e historia, pues no siempre lo necesario es posible [...] El proyecto de Foucault nada tiene que ver con la filosofía de la historia, ni con la historia de la filosofía [...] Pero a Foucault no le preocupan las soluciones, sino los problemas. No quiere hacer una historia de las respuestas, sino una historia de las preguntas.

P. Córdoba Montoya: «Foucault: cómo nos inventaron la sexualidad», *El País*, domingo, 29 de julio, 1984, p. 5.

El antiguo discípulo de Althusser, Dominique Lecourt, mostró su desacuerdo con una determinada representación del poder que Foucault calificó de marxista, presente ya en *Vigilar y Castigar*; en concreto, aquella que concebía el Estado y sus aparatos como una máquina separada y situada por encima del cuerpo social, que controlaba desde el exterior los mecanismos de dominación de clase. La microfísica del poder ignoró el proceso general de la lucha de clases, inspirando exclusivamente estrategias de pequeñas resistencias que negaban el nudo esencial de la lucha política, es decir, transformar las bases del poder del Estado[121].

120 Serrano González, A. B.: «El derecho y los juegos de la verdad», *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1984, pp. 331-343. Del mismo autor, «Método arqueológico y derecho», en *Michel Foucault. Sujeto, Derecho, Poder, obra cit.*, pp. 45-51.

121 Lecourt, D.: «¿Microfísica del poder o metafísica?», *El Viejo Topo*, n.º 22, julio de 1978, pp. 4-7. También, en Tarcus, H. (comp.): *Disparen sobre*

En el interior del país, la pretendida cercanía entre ambos filósofos es una prueba más de la relevancia que tuvo el «Foucault *made in Spain*», al estar en juego la apropiación y utilización de su pensamiento, incluso dentro de las diferentes familias marxistas. Gabriel Albiac reconoció las dificultades que tenían los ideólogos marxistas para contestar a la delicada pregunta que se les planteaba: la cuestión del poder. El ex althusseriano gustaba de recordar al filósofo francés como ex marxista, identificando el antimarxismo de Foucault con el del economicismo evolucionista que arrancaba de la II Internacional, cuya *variante más popular* fue el humanismo marxista. En apoyo de su tesis citaba a Foucault:

> *Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia a pie de página y acompañar la cita de una reflexión elogiosa [...]*
>
> *Y es en el interior de este horizonte general definido y codificado por Marx donde comienza la discusión. Con aquellos que van a declararse marxistas porque juegan esta especie de regla de juego que no es la del marxismo, sino de la comunistología, es decir, definida por los partidos comunistas que señalan la manera cómo se debe utilizar a Marx para ser, por ellos, declarado marxista.*[122]

En definitiva, los textos de Foucault y Althusser contenían las mejores armas para restituir al marxismo en su lugar, afirmando con Althusser que «la historia es un proceso sin sujeto» y oponiéndose a aquellos que siempre buscaron un sujeto a la historia[123].

Foucault, *obra cit.*, pp. 67-82.

122 Foucault, M.: «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método», en *Microfísica del poder*, *obra cit.*, pp. 87-101, pp. 100-101. Citado, en Albiac, G.: «Sabiduría del poder. Por una lectura materialista de Foucault», *El Cárabo*, n.º 13-14, octubre-noviembre de 1979, pp. 161-175, p. 162.

123 No es casualidad que firmase en el mismo manual los artículos de Althusser y Foucault. Véase Albiac, G.: «Michel Foucault, los límites del pensar»; y «Louis Althusser. El marxismo incómodo», en Bermudo, J. M. (dirección): *Los filósofos y sus filosofías*, *obra cit.*, pp. 529-552, pp. 495-521, respectivamente.

Con posterioridad recapacitó sobre el grave error que envolvía la concepción marxiana del poder interpretada como una teoría del Estado, al ser ésta una metáfora jurídica de un poder que se ejerce siempre en otro sitio y al margen de todo derecho. Según Albiac todo Estado no era una Dictadura, sino más bien «la "forma" de una dictadura» y nunca a la inversa, admitiendo que ésta distorsionaba y falseaba la realidad, aunque sin ella el mantenimiento material de la propia relación de poder sería estricta y rigurosamente imposible[124].

No es de extrañar que las palabras de Gabriel Albiac sobre la inexistencia de una teoría marxista del Estado suscitasen a su vez cierta controversia y provocación. Desde la publicación maoísta *El Cárabo*, A. Fernández Torres recordaba que fueron los partidos comunistas mediterráneos los que consiguieron desplazar la dictadura del proletariado al plano jurídico-político. De hecho, aquella disputa se convirtió en el centro de un debate sobre la violencia revolucionaria, la estrategia comunista y, en todo caso, sobre la teoría marxista del Estado, ya que la dictadura del proletariado y de la burguesía cristalizaron en diferentes formas de Estado según las circunstancias sociales e históricas, entendiendo que todo Estado comportaba una dictadura del proletariado o de la burguesía, independientemente de la forma que adoptase[125].

¿Pero qué consecuencias tuvo el fenómeno «Gulag» (Dirección General de Campos de Concentración) entre los intelectuales españoles? Algunos marxistas occidentales, a partir de las obras el *Archipiélago Gulag*[126] y *El caso Lyssenko*[127], sintieron la necesidad de explicar que el acceso al poder de los partidos comunistas los había convertido en partidos totalitarios, y a plantearse que el gulag soviético y el totalitarismo chino no eran meros accidentes en el camino hacia el comunismo.

124 Albiac, G.: «Del Estado como metáfora del poder», *El Cárabo*, n.º 15, diciembre de 1979, pp. 62-69. Extracto del texto *De la añoranza del poder o consolación de la filosofía*, Madrid, Peralta, 1979.
125 Fernández Torres, A.: «De la añoranza del poder o consolación de la filosofía. Crítica a Gabriel Albiac», *El Cárabo,* n.º 16, enero de 1980, pp. 68-72.
126 Soljenitsin, A.: *Archipiélago Gulag (1918-1956). Ensayo de investigación literaria*, Barcelona, Plaza & Janés, 1974 (traducción de L. R. Martínez).
127 Véanse los textos Lecourt, D., Lyssenko, Aragón, L.: *El «caso Lyssenko»*, Barcelona, Anagrama, 1974; y Lecourt, D.: *Lyssenko*: *historia real de una «ciencia proletaria»,* Barcelona, Laia, 1978 (prólogo de Louis Althusser).

En 1958 Soljenitsin empezó a escribir su ensayo, tras once años de supervivencia en el gulag, en el que se describe de forma impresionante y documentada la barbarie de los campos de concentración, cuya dedicatoria no pudo ser más emotiva: «a todos aquellos a los que no les alcanzó la vida para contar esto. Perdonadme porque no lo vi todo, no lo recordaré todo, no lo intuí todo». Por otro lado, estaba el caso del agrónomo ruso Lyssenko que defendió los postulados lamarckianos, teoría rechazada por la burguesía frente a la de Mendel. Con el favor de Stalin, sus planteamientos se convirtieron en la verdad oficial de la Academia de Ciencias estalinista, a la vez que los opositores a la teoría de Lamarck, o más bien del perito Lyssenko, eran enviados a Siberia.

El Partido Comunista Francés (PCF), de carácter estalinista, negó tales hechos, lo que favoreció no sólo que empezara a desarrollarse una conciencia crítica entre muchos intelectuales, que en algunos casos supuso la expulsión o salida del partido, sino también el nacimiento de un marxismo disidente, crítico y lúcido. En 1976 se celebró el XXII Congreso del PCF que significó un giro decisivo en el campo político y teórico por el abandono de la dictadura del proletariado, el distanciamiento respecto a la URSS y, sobre todo, por la apuesta eurocomunista de Georges Marchais, la llamada tercera vía o senda democrática al socialismo frente al marxismo-leninismo y a la socialdemocracia.

El filósofo italiano Lucio Coletti examinó cómo las experiencias de los Gobiernos comunistas conducían al desarrollo de la dictadura y del Estado-policía. Entre sus consecuencias principales: la ausencia completa de democracia política, la jerarquización extrema del poder, la precariedad de las estructuras en las que se articulaba el propio poder, la confusión entre el Estado y el Partido, la degeneración de la lucha política, y la deificación de los jefes como contrapunto de la mortificación política de las masas[128]. Los análisis del ex militante del Partido Comunista Italiano fueron continuados por el

128 Coletti, L.: «El problema de la dialéctica», *El Viejo Topo*, n.º 20, mayo de 1978, pp. 8-13.

profesor Antonio García Santesmases. El llamado «marxismo de cemento» llevó indefectiblemente al totalitarismo en su esfuerzo por construir una sociedad sin clases. El comunismo o su representación institucional, a modo de una nueva religión del poder, fue sinónimo en algunos países marxistas de inquisición burocrática, sumos sacerdotes y campos de concentración; dictadura del proletariado que si asoció el marxismo con el gulag, más le valía que «hubiese muerto y seamos nosotros mismos sus primeros enterradores»[129].

Los ex militantes del Partido Comunista de España Manuel Sacristán y Manuel Vázquez Montalbán participaron en una mesa redonda sobre el estalinismo. En el coloquio posterior se les preguntó sobre la prolongación de la herencia estalinista en la Unión Soviética, y ésta fue la respuesta de Sacristán:

> *Yo no veo que la evolución sea muy buena. La represión se sigue ejerciendo más selectivamente.*
>
> *Parece claro que ya no hay campos de la dimensión de los campos de los años cincuenta, o cuarenta, o treinta por lo demás, y en cambio hay estas nuevas formas de represión que conocemos que son la mejor ejemplificación de algunas tesis de Foucault y de filósofos de países capitalistas, respecto del tratamiento, de represión indirecta del disidente, generalmente orientado hacia los intelectuales, es decir, hacia puntas de vanguardia de la sociedad.*[130]

La crisis política del marxismo era evidente. Se había construido una realidad completamente diferente de la que en un principio se pudo imaginar, aunque nos sorprende la alusión a Foucault como ejemplo de denuncia de ciertas represiones políticas. El marxismo como sistema teórico había generado contradicciones y centrifugado

129 García Santesmases, A.: «Ante la crisis del marxismo», *Negaciones,* n.º 6, otoño de 1978, pp. 24-34.
130 Sacristán, M.: «Sobre el estalinismo», en *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas,* Barcelona, El Viejo Topo, 2005, pp. 27-54, p. 49. El texto recoge seis conferencias de Sacristán entre los años 1978 y 1985. Otra trascripción de la intervención de Sacristán fue realizada por Ramón Capella y publicada, en *Mientras tanto*, n.º 40, 1990, pp. 147-157.

heterodoxias, que llevaron a algunos a plantearse si el esquema marxista no formaba parte también de lo que no era la revolución: «hay que ampliar el marco, introducir el marxismo como variable en la comprensión y transformación de la realidad, pero aceptando que no es algo absolutamente trascendente. Habría que pasar del marxismo "agustiniano" que hemos conocido, al marxismo "tomista"»[131].

Sin embargo, aunque Ramón Capella reconocía la existencia de algunas familias conceptuales heterodoxas que podían servir de ayuda en sus análisis y aportaciones, «pero sin apego alguno por la conceptualización por Foucault de ese poder con microfísica y ningún respeto por sus presupuestos gnoseológicos. Una buena intuición no tiene por qué estar reñida con una mala ideología filosófica»[132]. Con esta contundencia se expresó uno de los «herederos de Manuel Sacristán»[133], en este caso mostrando su distanciamiento respecto a la «nefasta» teoría foucaultiana, a la vez que continuó amarrado al duro bando marxista.

En esta compleja situación política, García Santesmases como autocrítica calificó el discurso marxista de los filósofos españoles de academicista, abstracto y formalista, suscribiendo la crítica de Foucault por constituir un riguroso análisis anatómico y genealógico del orden político burgués: «¿en qué medida el método genealógico que propugnaba Michel Foucault posibilita una ruptura con las mistificaciones a las que ciertas prácticas filosóficas nos tienen acostumbrados?»[134]. La hipótesis y la imagen del trabajo intelectual de la que partió Foucault hicieron añicos el concepto habitual de política, sobre todo por regionalizar y localizar los distintos focos de resistencia, haciendo hincapié en el tipo de luchas contra los intentos del sistema por normalizarlos y homogeneizarlos. En este mismo

131 Sarret, J.: «El desorden del discurso y la sinrazón del poder» (entrevista a Xavier Rubert de Ventós), *El Viejo Topo*, n.º 13, octubre de 1977, pp. 21-25, p. 23.
132 Capella, J. R.: *Entre sueños. Ensayos de filosofía política*, Barcelona, Icaria, 1985, p. 133.
133 Nos referimos a Francisco Fernández Buey, J. Ramón Capella, A. Doménech y J. Sampere. Véase Arroyo, F.: «Prólogo», en *La funesta manía. Conversaciones con catorce pensadores españoles*, Barcelona, Crítica, 1993, pp. 7-20.
134 García Santesmases, A.: «Ante la crisis del marxismo», *obra cit.,* pp. 24-34, p. 32.

sentido, para José Luis Pardo el problema histórico-político del marxismo era el poder, mientras que Foucault realizaba un análisis muy diferente al ya obsoleto del Partido-Aparato de Estado, expresado en la escisión teoría y práctica, *entre los que piensan y los que hacen*. Es evidente que «el Partido» no podía tolerar el cuestionamiento del régimen de producción de la verdad, porque la oposición entre ciencia e ideología, entre falsa y verdadera conciencia, implicaba la necesidad de que el Partido como aparato político abriese los ojos a los engañados. Se trataba, por tanto, de mostrar cierta carencia del campo revolucionario y de exigir la atención a los nuevos dispositivos de lucha que surgían en conexión con prácticas militantes: «al menos si se conviene ampliar la noción de militancia y en no eliminar de lo cotidiano, de los focos polimorfos del poder, y de las luchas del deseo, la política. Pues ahí, hoy se juega todo. Incluso aunque tengamos que hablar de "micro" política, de micropolítica del deseo»[135].

Sobre las simpatías españolas hacia el filósofo francés

Lo que prima en nuestra actitud es la proximidad, y también la simpatía. Proximidad por su gusto por lo subversivo y heterodoxo, por su colocarse al lado del débil, por su enfrentamiento con el sistema establecido. Y simpatía por su compromiso práctico con los marginados, contra el fascismo y contra el estalinismo. Todo lo contrario a «nuestros» intelectuales oficiales, que parecen no saber comprometerse más que con el poder, Foucault potenció el G.I.P. (Grupo de Información de Prisiones), destapando la cámara de los horrores que son las cárceles francesas mediante testimonios y pruebas directas; supo empuñar —al lado de Sartre— un megáfono en una manifestación contra el racismo francés y por la muerte de un obrero argelino.

J. I. Lacasta Zabalza: «Aproximaciones y lejanías con el pensamiento de Michel Foucault», en *Herculine Barbin llamada Alexina B.*, Madrid, Editorial Revolución, 1985, pp. 5-10, pp. 9-10.

135 Pardo, J. L.: «Por una micropolítica del deseo», *El Viejo Topo*, n.º 25, octubre de 1978, pp. 11-13, p. 13.

La polvareda levantada en Francia por los *nouveaux philosophes*, en unas circunstancias políticas y sociales que contribuyeron a su éxito, también alcanzó a España en el contexto emergente de la Transición democrática. Esta «nueva filosofía» estaba representada por un grupo de jóvenes intelectuales ligados a la revolución de Mayo del 68, algunos de los cuales procedían de los movimientos maoístas que se formaron tras la revuelta estudiantil, en parte como reacción frente a los althusserianos más radicales. A nivel filosófico pretendieron ocupar el lugar del estructuralismo que sucedió al existencialismo, presentándose como una vigorosa reacción innovadora respecto del marxismo. En 1976 Bernard-Henri Lévy anunció en la pantalla de televisión el nacimiento de los «nuevos filósofos». Un año después coronó sus esfuerzos con la publicación *La barbarie con rostro humano*, donde leemos literalmente:

> *Si yo fuera enciclopedista soñaría con escribir en un diccionario del año 2000: socialismo, s., estilo cultural nacido en París en 1848, muerto en París en 1968.*[136]

Los presuntos nuevos filósofos se cuestionaron la posibilidad y la deseabilidad misma de la revolución, no conformándose con prescindir del marxismo sino que lo convirtieron en blanco directo de sus ataques. Sus únicas referencias comunes fueron el rechazo del marxismo y de sus métodos más reprochables, situando en sus análisis a Marx como embrión inevitable del estalinismo, ya que la cadena Marx-Lenin-Stalin-Gulag era inapelable y «Marx lleva implícita la existencia del Gulag»[137].

El pensamiento de los neo-pesimistas[138] pretendió romper con el análisis marxista de la historia: la rebelión era imposible al care-

136 Lévy, B.-H.: *La barbarie con rostro humano*, Venezuela, Monte Ávila, 1978, p. 74. Bernard-Henri Lévy, ex-maoísta y autoproclamado «nuevo filósofo», estudió con Althusser en la École Supérieure.

137 Véanse, Sala-Sanahuja, J.: «"Los nuevos filósofos": metafísicos contra Marx», *El Viejo Topo*, n.º 11, agosto de 1977, pp. 4-6; Aranzadi, J.: «El espejismo de Mayo-68», *Tiempo de Historia*, n.º 42, mayo de 1978, pp. 80-93.

138 El calificativo de «neo-pesimistas» se debió a la figura controvertida de Jacques Lacan, inspirador de los más pesimistas entre los nuevos filósofos.

cer de cualquier interpretación optimista de la historia. Como consecuencia la libertad apareció como un deseo imposible y el acto de pensar consistió en mantener una esperanza sin sentido en esa absurda libertad. Quizás el problema, más que el marxismo en sí, lo constituyó el fin del movimiento obrero o el avance imparable del neoliberalismo. La mayoría renunciaron a su pasado reciente y volvieron su mirada hacia la vieja filosofía, por este motivo su comunidad de pensamiento fue tan amplia como la registrable a lo largo de la historia de la filosofía: desde el maoísmo de Bernard-Henri Lévy y André Glucksmann al movimiento de la «nueva derecha» de Alain de Benoist, que se consideró autodidacta de la obra nietzscheana; desde el supuesto libertario Jean Paul Dollé al autoproclamado heideggeriano Jean-Marie Dollé[139]. Entre ellos, B.-H. Lévy rechazó el concepto de resistencia; aunque Foucault pretendió acabar con el hegelianismo no logró «torcerle el cuello a la dialéctica»[140]. La revolución era imposible para Lévy, ya que una sociedad sin poder comportaría la desaparición de la misma, por lo que propuso algunos principios éticos kantianos que sirvieran de fundamento y defensa de los derechos humanos[141].

Para André Glucksmann, otro nuevo filósofo, todos los maestros pensadores, que hipnotizados por la Revolución Francesa jamás pudieron llevar a cabo ninguna revolución, se dedicaron a pensar o construir la ciencia de la revolución. Y sobre todo aquellos filósofos que pusieron en circulación la paradójica creencia de que el Estado debía de cumplir la pasión emancipatoria del pueblo; de ahí que los horrores y errores de Occidente llevasen grabados la teoría marxista, responsable de las artimañas realizadas en nombre del socialismo. Ésta fue una de sus conclusiones expuesta en *Los maestros pensadores*: «Stalin ha leído mal a Lenin, o éste a Marx o Marx ha leído demasiado a Hegel»[142].

139 Sheehan, T.: «La cruzada de los nuevos filósofos», *Revista de Occidente*, n.º 2, julio-septiembre de 1980, pp. 69-84.
140 Morey, M., Sarret, J.: «Entrevista con Bernard-Henri Lévy», *El Viejo Topo*, n.º 16, enero de 1978, pp. 25-29.
141 Alberola, O., Gransac, A.: «Entrevista a Bernard-Henri Lévy», *Ajoblanco*, n.º 37, septiembre de 1978, pp. 18-23.
142 Glucksmann, A: *Los maestros pensadores*, Barcelona, Anagrama, 1978, p.

Por su parte, Foucault saludó la publicación de *Los maestros pensadores* por su denuncia sistemática del Gulag y de los totalitarismos, expresando su satisfacción porque en el discurso filosófico se escuchasen la voces de «aquellos fugitivos, aquellas víctimas, aquellos irreductibles, aquellos disidentes que se vuelven a alzar una y otra vez; en resumen, de aquellas "cabezas ensangrentadas" y demás formas blancas que Hegel quería borrar de la noche del mundo»[143]. Las investigaciones de Foucault estuvieron siempre próximas al deseo de emancipación de los que carecían de libertad, motivo más que suficiente para denunciar el Gulag que relacionó con la transformación del Partido soviético en burocracia, y con las dificultades económicas propias del sistema: «más que buscar [...] lo que podría condenar al Gulag de antemano, se trata de preguntarse qué es lo que en ellos lo ha permitido, qué es lo que continúa justificándolo, qué permite hoy aceptar esta intolerable verdad»[144].

El comentario de Foucault a *Los maestros pensadores* lo interpretó Deleuze como un apoyo al nuevo filósofo. Éste había firmado un folleto en contra del ensayo de Glucksmann, tachándolo de vedette filosófica por su participación en ridículos programas de televisión: «en la época del imperio de los grandes medios de comunicación, la burguesía no precisa ya, para nada, de grandes pensadores, sino tan sólo de titiriteros gráciles y de agradable imagen»[145]. Lo cierto también es que Deleuze vinculó a su colega con el antimarxismo de los nuevos filósofos, desencuentro que afectó a las relaciones amistosas que hasta entonces habían mantenido[146].

En plena polémica «Glucksmann-Foucault-Deleuze», los catalanes Santi Soler y Rossend Arqués consiguieron entrevistar al filó-

46. También véase *La cocinera y el devorador de hombres. Ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*, Barcelona, Madrágora, 1977.
143 Foucault, M.: «La Grande Colère des faits», *Le Nouvel Observateur*, n.º 652, 9 de mayo de 1977, pp. 84-86, p. 85 (reseña de *Los maestros pensadores*).
144 Foucault, M.: «Poderes y estrategias», en *Microfísica del poder*, *obra cit.*, pp. 163-174, p. 164. Edición original, «Pouvoirs et estratégies», en *Les révoltes logiques*, n.º 4, primer trimestre, 1977, pp. 89-97.
145 Citado por Eribon, D.: *Michel Foucault*, *obra cit.*, p. 323.
146 Véase Macey, D.: «Disidente», en *Las vidas de Michel Foucault*, *obra cit.*, pp. 460-501.

sofo francés[147]. En el diálogo aclaró sus posiciones respecto a la nueva filosofía:

> *Los denominados "nuevos filósofos" siguen con su falta de seriedad y no hacen más que hablar de "gulags", "gulag" intelectual, etc... Antes, en los análisis realizados por la izquierda, todo era decir que en Europa se vivía cada vez peor, que el fascismo vuelve, pero con otra faz. La gente, sin embargo, sobre todo las capas populares, menos intelectualizadas, saben, por experiencia vivida, que el fascismo fue sumamente duro, y si un intelectual les viene con la teoría del neofascismo lo más probable es que no le entiendan y le miren entre sorprendidos y decepcionados. No es que pretenda decir que ahora seamos más "libres", no. El presente es duro, la libertad disminuye en todos los terrenos y el Poder-Sistema-Estado aumenta su presión. Lo que intento decir con esto es que hay que dejar de lado las teorizaciones futuristas y alejadas de la vida.*[148]

No obstante, la disputa no quedó zanjada porque Foucault se prestó, según Lecourt, a la utilización que hicieron de su obra los nuevos filósofos, cuando convirtió el panóptico en un arquetipo del poder del Estado:

> *Los «nuevos filósofos» han encontrado un aval teórico de izquierdas que, combinado con el aparente anarquismo de su enfoque, contribuye a sembrar la confusión y a encubrir el fondo político de sus posiciones.*[149]

Mientras tanto en nuestro país se vivía con intensidad la Transición política, protagonizada como filosofía de oposición básicamente por los marxistas. El hundimiento del franquismo generó

147 Sobre la entrevista de los colaboradores de *Ajoblanco* a Foucault véase Ribas, J.: *Los 70 a destajo. Ajoblanco y la libertad*, *obra cit.*, p. 522.
148 Soler, S., Arqués, R.: «Entrevista a Michel Foucault», *Ajoblanco*, n.º 31, marzo de 1978, pp. 13-15, p. 14.
149 Lecourt, D.: «¿Microfísica del poder o metafísica?», *El Viejo Topo*, n.º 22, julio de 1978, pp. 4-7, p. 7.

ciertas expectativas de ruptura revolucionaria, por lo que entendemos la reacción de los intelectuales españoles frente a los nuevos filósofos, que no sólo perdieron su revolución en el Mayo francés sino que justificaban el nuevo orden social burgués. Gabriel Albiac no comprendió cómo oficialmente los partidos comunistas condenaron a Foucault al fuego eterno, cuando éste debió estar reservado a los nuevos filósofos[150], aunque como militante nunca puso en duda las controvertidas afirmaciones del camarada Lecourt. Confesó sentir «vergüenza ajena», por lo que no pudo guardar silencio ante la burla macabra de tantos «alevines neofascistas»: Lévy, Glucksmann, Lardreau, Jambet, Dollé, etc. La supuesta nueva filosofía se encontraba repleta de juicios, y de conceptos nulos y vacíos con un denominador común: la docta ignorancia al servicio del Poder, es decir, el Estado burgués. Así de lapidario se expresó el marxista-leninista:

> *Hay que decir que estos fatuos terroristas verbales del desengaño político son algo más que payasos insulsos y penosos; que estos personajes son peligrosos en función de su propia estupidez, de su propia vacuidad teórica [...] Nosotros, comunistas, sabemos bien que esta putrefacción no es sino el precio de la vida, intemporalmente fresca, de aquellos cuya voz éstos transmiten: la vida resistente del Estado burgués, que los crea, los ceba y los destruye conforme a sus propios ciclos de reproducción. ¡Esfumaos en el aire!*[151]

Estos duros reproches tuvieron una respuesta inmediata en M. Sahagún, pues las palabras de Albiac estaban «llenas de aire», de «insoportable excrecencia literaria», cuya verborrea se justificaba por la profunda crisis que atravesaba el «rojerío». M. Sahagún hizo extensiva su llamada al orden a los editores de *El Viejo Topo*, a quienes rogó que «cortasen la cola a esos pavos

150 Albiac, G.: «Sabiduría del poder. Por una lectura materialista de Foucault», *El Cárabo*, n.º 13-14, octubre-noviembre de 1979, pp. 161-175.
151 Albiac, G.: «Por una pneumatología de los Nuevos Inquisidores», *El Viejo Topo*, n.º 19, abril de 1978, pp. 22-27.

Los «nuevos filósofos» y las nuevas «vedettes filosóficas»

Hoy crece una especie de peligro intelectual, ideológico, sociológicamente vinculado al creciente poder de los mass-media, que constituyen unas cajas de resonancia extraordinarias para ciertos acontecimientos intelectuales, como se ha podido comprobar con el montaje de los «nuevos filósofos» [...] Los nuevos filósofos han comprendido —incluso lúcidamente— que la actividad intelectual no podía mantenerse al margen de los «media» y que en vez de ser juguete de ellos más valía ponerse a manipularlos. De todos modos, esta actitud era un síntoma sociológico. Hoy, los «media» tienen una fuerza enorme, tienen un poder que quizás no sea ni directamente económico ni directamente político, pero son realmente la nueva forma de poder de la nueva sociedad, es decir, un poder capaz de crear imágenes, y a menudo de crearlas «ex nihilo», desde la nada.

M. d'Erasmo: «Entrevista a Roland Barthes», *El Viejo Topo*, n.º 33, junio de 1979, pp. 20-25, p. 21. Traducción de Josep Sarret.

reales» y despojasen de sus escritos tanta hojarasca «pedante y gratuita»[152].

La apoteosis final de los nuevos filósofos se alcanzó en un acto cultural de la Confederación Nacional del Trabajo de Madrid[153]. En éste coincidieron Bernard-Henri Lévy[154], Fernando Sánchez Dragó y Fernando Arrabal. Los tres personajes revelaron su anticomunismo y antimarxismo, amén de su declaración conjunta como contrarios a la lucha de clases por considerarla superada e inhumana. Fernando Arrabal y Sánchez Dragó se autoproclamaron *anarquistas cristianos*, y este último profetizó que la década de los ochenta «podía ser el comienzo de la acracia religiosa». Más cauteloso estuvo el

152 Sahagún, M.: «Los nuevos filósofos y el lenguaje de los Rojos», *El Viejo Topo*, n.º 22, julio de 1978, pp. 73.
153 En diciembre de 1979, con motivo del V Congreso, la CNT organizó este acto cultural en el Teatro Martín de Madrid.
154 Con anterioridad Bernard-Henri Lévy había participado en un debate sobre el marxismo, en el popular programa televisivo de la época «La Clave». También véase Lévy, B.-H.: «El discurso terrorista», *El País*, 12 de febrero de 1978, p. 27.

francés que ante tanto iluminado no se declaró anarquista, aunque sí criticó al Estado en todas sus actuaciones públicas[155].

Desde el punto de vista bibliográfico mencionamos dos contribuciones imprescindibles que incidieron en la acogida del pensamiento de Michel Foucault. Nos referimos al texto de Miguel Morey, *Sexo, Poder, Verdad. Conversaciones con Michel Foucault*, y al nacimiento de la editorial La Piqueta, ambas cosas acontecidas en 1978. Morey realizó una selección de entrevistas y debates a las que añadió una introducción del pensamiento del filósofo francés, y una guía eficaz de lectura de sus libros, conferencias y artículos, así como también de los ensayos más destacados sobre Foucault.

Las investigaciones de Miguel Morey se inclinaron por el Foucault de la genealogía, al asignar a la teoría el estatuto de «caja de herramientas»: «no se trata de construir un sistema, sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas»[156]. Ésta fue la clave fundamental que alentó su propuesta: describir la evolución del «libro-caja de herramientas» que debía de servir como utensilio estratégico para ser utilizado y experimentado, lo cual justifica que todas las entrevistas y debates de *Sexo, Poder, Verdad. Conversaciones con Michel Foucault*[157] estén incluidas en la etapa genealógica: «espero que, en conjunto, este volumen cumpla con su cometido de presentar a un autor cuyo "desafío" no puede ser desoído hoy por la filosofía sin que se lesione gravemente el sentido y el valor del quehacer de ésta»[158].

La tarea investigadora de Miguel Morey culminó en 1980 con la defensa de su tesis doctoral «Análisis de la Institución en Michel

155 Moreno Ruiz, J. L., Riaño, J. A.: «Anarco-derechismo: dos miradas», *El Viejo Topo*, n.º 43, abril de 1980, pp. 19-22.
156 Foucault, M.: «Poderes y estrategias», en *Negaciones*, n.º 5, primavera de 1978, pp. 67-79, p. 79 (traducción de Fernando Álvarez-Uría).
157 Incluye los siguientes textos, entre paréntesis la fecha original del mismo: «Un diálogo sobre el poder» por G. Deleuze y M. Foucault (1972); «Sobre la justicia popular. Debate con los maos» (1972); «A propósito del encierro penitenciario» (1973); «Poderes y estrategias» (1977); «Encierro, psiquiatría, prisión. Diálogo entre David Cooper, Marie-Odile Faye, Jean-Pierre Faye, Michel Foucault y Marine Zecca» (1977); «Verdad y poder» (1977); y «No al sexo rey» (1977).
158 Morey, M. (ed.): «Introducción al pensamiento de Michel Foucault», en *Sexo, Poder, Verdad*, *obra cit.*, pp. 9-64, pp. 63-64.

Foucault», presentada en la Universidad de Barcelona y dirigida por Francisco Gomá. El estudio, verdadero *corpus* central de *Lectura de Foucault*, se divide en dos partes: la arqueología del saber y la genealogía del poder. Por motivos cronológicos obvios no pudo contener el último período de su pensamiento, es decir, sus investigaciones sobre la ética sexual griega. Sin duda alguna, *Lectura de Foucault* es una referencia obligatoria para el conocimiento y divulgación de la obra foucaultiana. Ésta se introdujo vertiginosamente en el mundo editorial. El ensayo de Morey se publicó originalmente en la colección Cuadernos Materiales, vinculada al PSUC, que incluía obras de pensamiento y crítica marxista. Como anécdota cabe reseñar la informalidad de su portada, en la que sobresale una joven sin rostro, con exuberante pecho semidesnudo y liguero incluido, y en la parte inferior una pregunta sugerente: «¿puede hacerse la genealogía de la moral moderna a partir de una historia política de los cuerpos?». Esta edición contrasta con la posterior de Alianza Editorial, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, en cuya portada del clásico libro de bolsillo destaca sobre un fondo tenue un oscuro sacacorchos y un tapón, con la inscripción del nombre del filósofo y el título de la antología. Entre la edición de Materiales de 1978 y la de Alianza Editorial de 1981 hay un cambio editorial pero sobre todo un salto ideológico, es decir, del político de la caja de herramientas al de su construcción académica y próxima conversión en clásico de la filosofía.

Otro dato más que certifica la evolución política de la obra foucaultiana fue la reseña en la revista *Sistema* de la edición de Alianza Editorial[159]. Muy próxima la victoria electoral del PSOE en octubre de 1982, se cuestionó Santiago Sánchez Torrado si era deseable y posible la revolución: «sólo podrán responder quienes acepten arriesgar su vida por hacerla»[160]. Asimismo llama la atención el ciclo de conferencias, como homenaje póstumo, organizado por el Centro Cultural de La Caixa de Barcelona que reunió a Miguel Morey, Josep Ramoneda, François Ewald, Carlos Bidon y Christian Delacampagne. Por supuesto se publicó por la Fundació La Caixa de Pensions, con el pertinente título de *Recordar Foucault*[161].

159 Sánchez Torrado, S.: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (reseña), *Sistema*, n.º 49, julio de 1982, pp. 153-155.
160 Foucault, M.: «No al sexo rey» (entrevista con Bernard Henri Lévy), *Triunfo*, n.º 752, 25 de junio de 1977, pp. 46-51, p. 51.

Dentro del clima de ebullición política, social e intelectual del país subrayamos la colección «Genealogía del poder», de la editorial La Piqueta. El tono más académico y universitario, en general, de los trabajos de Foucault pudo tropezar, a veces, con la inflexión más política de La Piqueta, pues esta colección se presentó como conjunto de obras «deliberadamente destructivas, destinadas a servir como piqueta de derribo contra los poderes fácticos». Su analítica del poder consistió en hacer emerger los saberes sometidos de todos aquellos que sufrían el ejercicio del poder: locos, enfermos, presos, proletarios, etc. Saberes enterrados y ocultos, imposibles de encontrar en los grandes sistemas globales, y por supuesto «descalificados e ignorados por las instancias teóricas que organizan, jerarquizan y legitiman el saber en nombre de reglas, impuestas por unos pocos, que fundan el conocimiento "verdadero"»[162] .

La Piqueta pretendió excavar el subsuelo del saber occidental mostrando sus puntos débiles, con la finalidad de quebrantar los cimientos de la vieja concepción globalizante de la política. Por tanto, herramienta necesaria en función de su uso particular para afrontar con éxito los sucesivos enfrentamientos y combates: «genealogía del poder presentará obras que se sitúen en la órbita de los análisis abiertos por el GRUPO DE MICHEL FOUCAULT [sic]»[163]. El «Grupo de Michel Foucault» estableció contactos con Carlos Lerena, Mariano Fernández Enguita, Jaime Mascaró, María Jesús Miranda, José Luis Peset y Diego Gracia. Estos dos últimos, en esos años, durante los años de docencia en la cátedra de Historia de la Medicina de Laín Entralgo[164].

161 Morey, M., Ramoneda, J., Ewald, F., Bidon Chanl, C., Delacampagne, C.: *Recordar Foucault*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1986. El ciclo de conferencias se celebró en Barcelona, durante el mes de octubre de 1984.
162 Véase Contraportada, en Foucault, M.: *Microfísica del poder*, *obra cit.*
163 *Ibídem*.
164 Cuesta Fernández, R., Mainer Baque, J.: «Perfil bibliográfico de Julia Varela» y «Entrevista a Julia Varela», en *Con-ciencia Social*, n.º 2, 1998, pp. 99-130.

La colección Genealogía del Poder, dirigida por Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, inició su andadura con *Microfísica del poder*, obra que facilitó materiales y herramientas a todos los que lucharon en territorios concretos de poder, con el fin de «hostigar y subvertir el poder allí donde éste se ejercía». Los textos seleccionados de *Microfísica del poder* incluyen entrevistas, algunos cursos del Colegio de Francia y artículos próximos a intervenciones políticas sobre la justicia popular, las disciplinas, la sexualidad, las funciones políticas del intelectual, el psicoanálisis:

> *... textos que desvelan una geografía de guerra que ni los pactos, las treguas o el consenso pueden ocultar. Cartografía de pequeñas batallas, de luchas puntuales destinadas a minar el poder. Para estas guerrillas Michel Foucault ha fabricado las mejores armas.*[165]

Las publicaciones de La Piqueta son necesarias para comprender la recepción de Michel Foucault en España, la mayoría situadas en la órbita de los estudios genealógicos. Por orden cronológico componen la colección «Genealogía del Poder» los siguientes ensayos: *Microfísica del poder* (1978), *El Panóptico* (1979), *El cura Galeote asesino del Obispo de Madrid-Alcalá* (1979), *Trabajos elementales sobre la escuela primaria* (1979), *Espacios de poder* (1981), *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas* (1982), *Modos de educación en la España de la Contrarreforma* (1983), *Saber y Verdad* (1985), *Materiales de Sociología Crítica* (1986), *La vida de los hombres infames* (1990), *Arqueología de la escuela* (1991), *Genealogía del racismo* (1992), *Hermenéutica del sujeto* (1994), *El nacimiento de la mujer burguesa* (1997) y *La galaxia sociológica* (2000).

En la actualidad, la editorial continúa publicando de manera irregular. La anécdota es que no pueden seguir editando a Foucault en La Piqueta porque los herederos del filósofo, sus sobrinos, reclaman los derechos de autor. Una vez más, paradojas del autor y su obra.

165 Álvarez-Uría, F.: «Contra el poder, el saber y la verdad», *Cuadernos de Realidades Sociales*, n.º 14-15, enero de 1979, pp. 181-186, p. 186.

La pregunta por el sujeto

Con anterioridad a la Segunda Guerra Mundial el pensamiento en la Europa continental estuvo dominado por la filosofía de la conciencia, que incidió en Francia hasta los años sesenta. También reconocemos dos corrientes de pensamiento, el positivismo lógico y el estructuralismo, ésta última agrupada como escuela entre la lingüística, el psicoanálisis y la antropología. Michel Foucault franqueó la filosofía del sujeto como realidad histórica y cultural a través de una genealogía del sujeto moderno que cambiaba con el tiempo, convirtiéndose en objeto fundamental de su obra. En el seminario que impartió con Richard Sennet se interesó por cuestiones que tenían lugar en los intersticios de las relaciones de poder y que respondían a preocupaciones concretas de los hombres, referidas al modo de constituir sus propias existencias:

> *Me gustaría en los próximos años, estudiar las relaciones de poder que comienzan a partir de las técnicas del yo. En toda cultura, pienso, esta tecnología del yo implica una serie de obligaciones con la verdad: descubrir la verdad, ser iluminado por la verdad, decir la verdad. Todas se consideran importantes bien para la constitución, bien para la transformación del yo.*[166]

Michel Foucault siempre reinterpretó su propia trayectoria intelectual[167]. En la entrevista con los norteamericanos Hubert Dreyfus y Paul Rabinow aclaró las diferencias existentes entre esta etapa y su pensamiento anterior, constituyendo el diálogo un avance editorial de lo que fueron sus dos últimos ensayos, *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*. Al final de su vida completó su analítica genea-

166 Foucault, M., Sennet, R.: «Sexualidad y soledad», *El Viejo Topo*, n.º 61, octubre de 1981, pp. 47-54, p. 50.
167 Véase Moreno Pestaña, J. L.: *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, Barcelona, Montesinos, 2006.

lógica del poder con una inédita interpretación teórica que vinculaba el poder y el saber con la subjetividad, descubriendo la importancia de la moral en tanto que parte esencial de una ontología de la historia: «ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales». Con estas palabras presentó el proyecto de escribir una historia de la sexualidad:

> *¿Qué no se ha dicho sobre esta sociedad burguesa, hipócrita, pudibunda, avara de sus placeres, empeñada en no reconocerlos ni nombrarlos? [...] ¿Y sobre la manera como el siglo XIX ha utilizado con fines económicos: el trabajo antes que el placer, la producción de las fuerzas antes que el puro gasto de energías?¿Y si todo esto no fuera lo esencial? [...] ¿Y si el poder no tuviera como función esencial decir no, prohibir y castigar, sino ligar según una espiral indefinida la coerción, el placer y la verdad?*[168]

Ya había reconocido el aburrimiento y desinterés que le producía la problemática sexual, sobre todo a la hora de redactar una serie de textos que giraban en torno a planteamientos esgrimidos por él. Sin duda consiguió desvincular sexualidad y represión, aún enfrentándose con los valores ampliamente difundidos de la nueva izquierda, influenciada por el freudo-marxismo. En las sacudidas de Mayo del 68, Reich y Marcuse fueron redescubiertos por una juventud que buscó una solución revolucionaria a los problemas planteados por la sociedad represiva del Occidente capitalista, y que había identificado revolución política con revolución sexual[169].

En esta última etapa de su pensamiento realizó una genealogía de la moral como diagnóstico del presente, descubriendo la trascendencia de la ética en la Antigüedad clásica como condición indispensable para mejor entender el funcionamiento de la sexualidad, el deseo y el placer: «he aquí la cuestión planteada a la que intento

168 Véase contraportada, en Morey, M. (ed.): *Sexo, Poder, Verdad…*, *obra cit.* Edición original, Foucault, M.: «L'Occident et la vérité du sexe. Un texte de Michel Foucault», *Le Monde*, 5 de noviembre de 1976, p. 24.
169 Córdoba Montoya, P.: «Foucault: cómo nos inventaron la sexualidad», *El País*, 29 de julio de 1984, p. 5.

responder en un terreno preciso: el nacimiento de una moral, de una moral relativa a la reflexión sobre la sexualidad, sobre el deseo, sobre el placer»[170]. Con el estudio de la ética griega y grecorromana consideró que el problema esencial de esta época no era el poder ni la sexualidad ni mucho menos la religión, sino más bien la moral:

> *Lo que me sorprende es que, en la ética griega, las gentes se preocupaban más de su conducta moral, de su ética y de su relación consigo mismos y con los otros que de los problemas religiosos. ¿En qué nos convertimos tras la muerte? ¿Qué son los dioses? ¿Intervienen o no? Estas cuestiones tenían poca importancia pues no estaban ligadas a la ética. Ésta a su vez no estaba ligada a un sistema legal. Por ejemplo, las leyes contra la mala conducta sexual no eran numerosas ni muy constrictoras. Lo que interesaba a los griegos, su tema, era la constitución de una ética que fuese una estética de la existencia*[171].

Después de la genealogía del poder que conformó el fundamento de las relaciones sociales, expuesta en *La Voluntad de Saber*, aparecieron ocho años después los dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad*, en los que modificó su esquema de trabajo, previamente anunciado en la primera entrega de dicha obra[172]. Por

170 Foucault, M.: «El interés por la verdad» (entrevista de F. Ewald), en Foucault, M.: *Saber y Verdad*, *obra cit.*, pp. 227-239, p. 228. Edición original, «Le souci de la verité», *Magazine littéraire*, n.º 207, mayo de 1984, pp. 18-23.
171 Foucault, M.: «El sexo como moral», en *Saber y Verdad* (1985), pp. 183-193, pp. 184-185. Edición original, «The genealogy of ethics. An overview of work en progress» (entrevista con H. Dreyfus, P. Rabinow, abril de 1983), en Dreyfus, H., Rabinow, P.: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Estados Unidos, The University of Chicago Press, 1983, pp. 229-252 (2.ª edition). Fragmento «Le sexe comme une morale», en *Le Nouvel Observateur*, 1-7 junio de 1984, pp. 86-90.
172 El proyecto inicial de la *Historia de la sexualidad*, tras la publicación de *La Voluntad de Saber*, era el siguiente: Volumen II: *Le Chair et le Corps*; volumen III: *La Croisade des Enfants*; volumen IV: *La Femme, la Mère et l'Hystérique*; volumen V: *Les Pervers* y volumen VI: *Populations et Races*. Véase Lévy, B.-H.: «No al sexo rey» (entrevista a Michel Foucault), *Triunfo*, n.º 752, 25 junio de 1977, pp. 46-51, p. 46; y Osorio, M.: «El poder, una bestia magnífica» (entrevista a Michel Foucault), *Cuadernos para el diálogo*, n.º 238, 19-25 de noviembre de 1977, pp. 60-63, p. 63.

tanto, hasta poco antes de su muerte reinventó su trayectoria anterior, ocupándose de un nuevo interés genealógico: la formación del sujeto en *El cuidado de sí y El uso de los placeres*. Su temática consistió en «analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo»[173].

El estudio de la sexualidad en el mundo grecorromano lo abordó en una determinada secuencia histórica, con diferentes cronologías: «El uso de los placeres» lo situó en el siglo V. a. C., y «El cuidado de sí»[174] lo aplazó a los siglos I y II de nuestra era. La ética griega se inspiraba en un saber hacer (*techné*) y en el uso de los placeres (*chresis aphrodision*), lo cual permitía cierta libertad a los individuos para actuar, mientras que la ética cristiana constaba de un código universal de obediencia y prohibiciones. En este sentido son concepciones éticas contrapuestas, puesto que la primera era pagana y la otra trascendente.

El filósofo de Poitiers encontró en griegos y romanos de la Antigüedad las enseñanzas referidas a las relaciones del sujeto consigo mismo, no como modelo sino como contrapunto a las cristianas. No obstante, percibió continuidades entre la ética moral de la Antigüedad y la de las primeras doctrinas cristianas. Entre estas constancias señaló cuatro testimonios: el primero, el miedo a la pérdida de simiente, común a griegos y cristianos; el segundo, la aceptación de la moral del elefante como esquema habitual de conducta, que regulaba las relaciones y los límites de la pareja. A este modelo se referían los paganos a través de los testimonios de Plinio, o en el caso de los cristianos con la figura de Francisco de Salles (siglos XVI-XVII). Según un tercer testimonio, común en ambas cosmovisiones, se construyó la misma imagen de las relaciones homosexuales, ligadas a síntomas de afeminamiento, blandura, ternura, etc., aunque el ámbito de los amores masculinos fuese más libre en Grecia que en el cristianismo, pero siempre preocupante. Y el último, el testimonio de la castidad[175], que para el malentendido discontinuista era indiferente a los griegos clásicos y más importante para los cristianos, aunque en las dos culturas existió un modelo de abstinencia o renuncia sexual, ligado al héroe virtuoso o al santo, puesto que ambos estuvieron considerados próximos a la verdad de su experiencia espiritual.

173 Foucault, M.: *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986, 4.ª edición (1998), p. 9 (traducción de Martí Soler). Edición original, *Histoire de la Sexualité II. L'usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984 (publicada en mayo).
174 Foucault, M.: *Historia de la Sexualidad III. El cuidado de sí*, México, Siglo XXI, 1987 (traducción de Tomás Segovia). Edición original, *Histoire de la Sexualité III. Le souci de soi*, París, Gallimard, 1984 (publicada en junio).

En este nuevo planteamiento pretendió realizar una genealogía del hombre como sujeto moral, interrogando al deseo para encontrar la verdad común a las experiencias de la carne y de la sexualidad[176]. Tanto los juegos de verdad, que un individuo establece consigo mismo, como los procedimientos de producción de la verdad son el fruto de un cierto beneplácito respecto a éstos por parte de la sociedad:

> *... una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los «juegos de verdad», de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como poderse y deberse ser pensado.*[177]

El autor de *El uso de los placeres* no entendió por ética el análisis clásico de los sistemas morales basados en preceptos universales y prohibiciones, sino más bien el conjunto de decisiones y criterios

175 Foucault, M.: «El combate de la castidad», en *Saber y Verdad*, *obra cit.*, pp. 167-182. También «La lucha por la castidad», en Ariès, Ph., Béjin, A., Foucault, M., y otros: *Sexualidades Occidentales*, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 33-50 (traducción de Carlos García Velasco). **Edición original, «Le combat de la chasteté»**, *Communications*, n.º 35, mayo de 1982, pp. 15-25.
176 Recio, F.: «Del dominio de los otros al dominio de sí», *Revista de Occidente*, n.º 41, octubre de 1984, pp. 143-147 (reseña de los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, aún no traducidos al castellano). En este mismo número se reeditó el texto «Las Meninas», como homenaje a Michel Foucault. Véase *Revista de Occidente*, n.º 41, octubre de 1984, pp. 151-167. Sobre la lectura penetrante de «Las Meninas» véase Sarduy, S.: «Un algodón de "Las Meninas" para Michel Foucault», *El País,* 27 de junio de 1984, p. 35.
177 Foucault, M.: *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, *obra cit.*, p. 10.

individuales relacionados con la autoconstitución del yo como sujeto moral. Genealogía del sujeto que se construyó a sí mismo interrogándose sobre su propia conducta. Independientemente de la valoración de la ética griega, cuando Dreyfus y Rabinow preguntaron a Foucault si los griegos ofrecían una alternativa atrayente y plausible, la respuesta fue contundente:

> *¡No! No busco una solución de relevo; no se encuentra la solución de un problema en algo que ha sido propuesto en otros tiempos y para otras gentes. Lo que quiero hacer no es la historia de las soluciones y por esta razón no acepto el término «alternativa»; querría hacer la genealogía de los problemas, de las problemáticas.*[178]

Lejos de confundirse con los fundamentos de la moral cristiana, la ética griega se interpretó como una estética de la existencia, donde se vinculó la ética con una estética. Esta exigencia abierta responde a criterios de un estilo alejado de la maquinaria de guerra, explotación, dominación y consumo, que concibe la vida como material para una obra de arte:

> *Lo que me sorprende es el hecho de que en nuestra sociedad el arte se ha convertido en algo que no concierne más que a los objetos, y no a los individuos ni a la vida. Que el arte es una especialidad hecha sólo por los expertos que son los artistas. Pero ¿por qué no podría cada uno hacer de su vida una obra de arte? ¿Por qué esta lámpara, esta casa, sería un objeto de arte y no mi vida?*[179]

Desde esta perspectiva, la moral griega sentó las bases para la construcción de un sujeto dueño de sí mismo, aproximando la vida cotidiana a la ética y cuestionándose la técnica que se debía utilizar para vivir bien. Es decir sin ningún tipo de relación con un sistema autoritario o jurídico ni con ninguna estructura disciplinaria.

178 Foucault, M.: «El sexo como moral», en *Saber y Verdad*, *obra cit.*, pp. 183-193, p. 185.
179 *Ibídem*, p. 191.

Sus dos últimos ensayos replantearon algunos de sus postulados, básicamente *El cuidado de sí* se define por la importancia del poder interiorizado en el individuo y por la conceptualización de éste como agente social-moral. En realidad la problemática foucaultiana se había desplazado, ya no interesaban los mecanismos de poder que regulaban la formación y las prácticas de un saber sobre el sexo, sino más bien a través de qué técnicas y de qué lugares de problematización se había construido la conciencia de que somos sujetos morales[180]. La compleja pregunta por la constitución histórica del ser desafió la constitución del sí mismo como sujeto que atraviesa la historia del hombre y el cuidado de sí.

Ahora bien, ¿cómo se leyó en nuestro país el viraje del último Foucault? Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría interpretaron la ética foucaultiana enfrentada al individualismo y a la competitividad de las sociedades occidentales[181]. Y quizás lo más significativo, como una apuesta personal «por formas alternativas de existencia, nuevos modos de vivir y de morir en trasgresión con la miseria reinante. Se trata de hacer de la propia vida una obra de arte, de liberarse del pegajoso contagio que secretan unas estructuras sociales en las que rige la ley del sálvese quien pueda»[182]. Fernando Savater asumió esta lectura porque Foucault, al final de su vida e independientemente de modas y banderías, tuvo que luchar contra quienes pensaron que la ética individual y cotidiana no podía «modificarse hasta que no se transformen las grandes estructuras políticas, sociales y económicas, idea predilecta de los conformistas de izquierda»[183].

180 Olabuenaga, A.: «De la política a la ética», *Liberación*, 30 de diciembre de 1984, p. 12.
181 Álvarez-Uría, F.: «Prólogo», en Foucault, M.: *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1994, pp. 7-31 (traducción de Fernando Álvarez-Uría). El libro reúne los resúmenes del curso impartido en el Colegio de Francia en 1982, y el anexo «La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad» (entrevista), pp. 105-142. Ambos textos fueron publicados en la revista *Concordia. Revue Internationale de philosophie* (la entrevista en el n.º 6, 1984, pp. 99-116, y el curso en el n.º 12, 1988, pp. 44-69).
182 Álvarez-Uría, Varela, J.: «Prólogo», en Foucault, M.: *Saber y Verdad*, *obra cit.*, pp. 7-29, pp. 25-26.
183 Savater, F.: «Michel Foucault, la utilidad del pensamiento», *El País*, 5 de diciembre de 1985, p. 8.

Michel Foucault en la conferencia *Omnes et singulatim*[184] y en el Postfacio «El sujeto y el poder»[185] diferenció entre el poder pastoral y el poder estatal. Los orígenes del poder pastoral procedían de la Antigüedad griega y judeocristiana, esto es, de la oposición entre el político y el pastor. Mientras que el político de los griegos implantó leyes y ejerció su poder sobre un territorio, el pastor judeocristiano practicó su poder no sobre un territorio sino sobre un rebaño que reunía a individuos dispersos. Si el político griego se preocupó de la población de una manera colectiva, el pastor se ocupó de los hombres de manera individual. A su vez interpretó las formas de racionalidad del poder en el Estado moderno como una evolución de las prácticas del poder pastoral, en el sentido de integrar en una nueva forma jurídica las técnicas individualizantes del poder pastoral. En definitiva, gobierno de uno mismo en conexión con el gobierno de los otros, siempre basado en el poder para comprendernos mejor como sujetos de deseo:

> *Se le debe dar a esta palabra el amplio significado que poseía en el siglo XVI: «Gobierno» no se refería únicamente a las estructuras políticas o a la gestación de los Estados; más bien designaba el modo de dirigir la conducta de individuos o grupos [...] No sólo cubría las formas instituidas y legítimas de sujeción económica o política, sino también modos de acción, más o menos pensados y calculados, destinados a actuar sobre las posibilidades de acción de otros individuos.*[186]

184 Foucault, M.: «Lo universal y lo singular: hacia una crítica de la razón política», en Abraham, T.: *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989, pp. 149-174 (traducción de Irene Agoff). También, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1990, pp. 95-140 (traducción de Mercedes Allendesalazar e Introducción de Miguel Morey); Edición original, «Omnes et singulatim: Toward a criticism of "political reason"» (conferencias pronunciadas en la Universidad de Stanford, 1979), en *The Tanner lectures*, Human Value II (Salt Lake City: Editorial de la Universidad de Utah, 1981, pp. 225-254).

185 Foucault, M.: «The subject and power», prólogo en Dreyfus, H., Rabinow, P.: *Michel Foucault Beyond Structuralism and Hermeneutics,* Estados Unidos, The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226. En castellano, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1988, pp. 227-244 (traducción de Corina de Iturbe). También véase extracto del prólogo, «Por qué estudiar el poder» y «El sujeto y el poder», en *Liberación*, n.º 6, 30 de diciembre de 1984, pp. 3-8 (traducción de Fernando Álvarez-Uría).

El profesor Antonio Serrano González analizó la evolución de la teoría política foucaultiana: del «poder sin rey» a la justificación del «poder pastoral». Para el derecho que seguía pensando en el poder como en la Edad Media, en términos de ley-represión, disciplina-sujeción y soberanía-obediencia, era insostenible la necesidad de «cortar la cabeza al rey». Por el contrario, el poder pastoral gestionó las conductas de los otros como poder que combinó la conciencia del individuo con la producción de su verdad, aproximándonos al sujeto en relación con nosotros mismos[187]. Por tanto, de la fascinación foucaultiana por la microfísica del poder situada fuera del derecho, retornábamos de nuevo al derecho para hacer la historia de su verdad, «intentando instalarse en esa zona fronteriza donde emergen los discursos jurídicos, en ese "impensado" de las grandes construcciones doctrinales que también produce formas —tan insidiosas como las otras— de subjetividad»[188].

El poder pastoral comportó dos grandes ventajas para la teoría foucaultiana: en primer lugar, introdujo el elemento jurídico en su concepción del poder, entendiendo el poder pastoral como una técnica de individuación basada en la libertad y en la capacidad de elegir y actuar de una manera u otra; y, en segundo lugar, insertó su análisis dentro de un estudio más global sobre la sociedad, dando cabida al juego de relaciones entre el derecho y la política. Esta filosofía del derecho era más conveniente, según Serrano González, para cultivar dicha «"obra de salubridad": una vez que se ha podido prescindir —mediante esta reelaboración de los perfiles pastorales

186 Foucault, M.: «¿En qué consiste la especificidad de las relaciones de poder?», en Dreyfus, H. L., Rabinow, P.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, *obra cit.*, pp. 238-240, p. 239.

187 Serrano González, A.: «Michel Foucault: el Derecho y los juegos de la verdad», *Anuario de Filosofía del Derecho*, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1984, pp. 331-343.

188 Serrano González, A.: «Del «poder del rey» al «poder pastoral», en *Michel Foucault. Sujeto, Derecho, Poder*, *obra cit.*, pp. 143-148, p. 148. Del mismo autor véase *Como lobo entre ovejas. Soberanos y marginados en Bodin, Shakespeare, Vives*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

del poder— de esos atributos negros de la represión que recaían sobre la ley, el análisis de Foucault recobra el dinamismo suficiente como para recuperar la vieja noción del poder "sub specie legis"»[189].

Desde el ámbito de la ciencia política, Ramón Máiz realizó un recorrido por la problemática foucaultiana de la subjetividad, reprochando los sucesivos desplazamientos de su discurso:

> *Quisiera decir, antes que nada, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos de poder ni en elaborar los fundamentos de tal análisis. Mi objeto, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura.*[190]

Para ello enfatizó la nueva consideración del sujeto sobre tres ejes fundamentales: por el innovador análisis de la génesis de los individuos en sujetos; en segundo lugar, debido al valor obtenido por algunos aspectos de la Ilustración que implicó la recuperación de la temática kantiana del ¿quiénes somos? Y tercero, la revalorización del Estado en cuanto elemento de individualización. El concepto de gubernamentalidad le condujo a una parcial recuperación del Estado, el gran ausente de su anterior teoría del poder, en tanto que el Estado moderno procedió a una rearticulación del poder pastoral y a sus mecanismos de individualización[191]. De este modo, las nuevas formas del poder pastoral afectaron tanto al gobierno de los cuerpos mediante la disciplina como al gobierno de las poblaciones a través de la biopolítica[192].

189 Serrano González, A.: «Poder sub specie legis y poder pastoral», en Máiz, R. (compilador): *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, *obra cit.*, pp. 115-135, p. 128.
190 Foucault, M.: «El sujeto y el poder», en Dreyfus, H. L., Rabinow, P.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, *obra cit.*, pp. 227-244, p. 227.
191 Máiz, R.: «Sujeción/Subjetivación: Analítica del poder y genealogía del individuo moderno en Michel Foucault», en Máiz, R. (compilador): *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, *obra cit.*, pp. 137-187.
192 Véase Vázquez García, F.: *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica*, Madrid, Akal, 2008.

A partir del curso que impartió Foucault sobre el opúsculo de Kant «¿Qué es la Ilustración?», Habermas se percató de que oscilaba entre las mismas posibilidades teóricas que las posiciones kantianas, es decir, entre una analítica de la verdad y una ontología del presente, aunque se decantase por esta última[193]:

> *No se trata ya de una analítica de la verdad sino de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos. Y me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados actualmente es la siguiente: bien optar por una filosofía crítica que aparecerá como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad.*[194]

En sus últimos escritos Foucault propuso una ética no universal concebida como estética. El trabajo artístico, que debía de servir para desprendernos de la subjetividad impuesta durante siglos, y su *ethos* de la libertad se enfrentaron al imperativo ético habermasiano. La teoría de Habermas implicaba una comunidad ideal de comunicación, convertida en clave hermenéutica que interpreta el presente, válido también como ideal político de futuro. Por supuesto, Foucault discrepó de la ética habermasiana, pues la teoría del consenso político no entraba a analizar el ejercicio de las relaciones de poder.

El proyecto de la Modernidad tuvo su origen en la Ilustración con las pretensiones de desarrollar un modelo autónomo en el terreno de la política, la ciencia y la estética, en definitiva para ser aplicado a una ordenación racional de la vida social. Con estos presupuestos, la Historia se caracterizó por una racionalidad intrínseca dotada

193 Habermas, J.: «Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: ¿Qué es la Ilustración?», en Máiz, R. (compilador): *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, *obra cit.*, pp. 9-12, p. 12.
194 Foucault, M.: «¿Qué es la Ilustración?», en *Saber y Verdad*, *obra cit.*, pp. 197-207, p. 207. **Edición original: «Un cours inedit: Qu'est-ce que les Lumiéres?»**, *Magazine littéraire*, n.º 207, mayo de 1984, pp. 34-39.

de sentido y por una subjetividad teleológica que tendía a la racionalización de la praxis, encarnada en los sujetos que la asumían.

En esta controversia sobre la Modernidad, orientada en torno a la redefinición de la subjetividad, intervino el filósofo José Luis Pardo. Según éste, «el juego de interacciones entre el subjetivismo teleológico de la Historia, el terrorismo y el surrealismo» conformaron tres términos complementarios del humanismo, esto es, como sistema de legitimación propuesto por el poder, integrado en la cultura y asumido por las masas. El retrato del hombre moderno que él mismo se dio, sometido a la Ley y a la Verdad, se encontró necesariamente desdoblado en dos, puesto que el doble fondo y la duplicidad constituyeron la forma estructural del sujeto, en tanto que la «subjetividad siempre fue cosa de dos». Si la Modernidad pretendió una liberación de la verdad, la moral y la estética, la Postmodernidad empezó a registrar el empuje de una epistemología situada más allá de la verdad, de una política ubicada fuera del bien y del mal, y de un arte que se desveló radicalmente antiestético. Con estos presupuestos, José Luis Pardo propuso la eliminación del sujeto como soberano, y algunos de los indicios del derrotismo, el nihilismo o el síndrome apocalíptico —como la muerte del Hombre, del Arte, de la Historia, del Marxismo, de la Revolución o la deformación del tándem izquierda/derecha, etc.—, podían ser constructivos «porque al negar una Verdad, una Ley y una Estética que se pretendieron únicas, está ya afirmando una pluralidad epistemológica, política y artística que se sitúa más allá del rencor y de la nostalgia»[195].

Los dos grandes adversarios del pensamiento de Foucault, según Fernando Savater, fueron la Ilustración y el sujeto, contra los que se había enfrentado a lo largo de su obra. El sujeto de la Ilustración se identificó con la razón y en nombre de su libertad promovió las tareas del saber y del poder. Por otro lado, interpretó al sujeto como una variable, como un efecto superficial de las epistemes que no podía ser independiente ni responsable. El curso de 1983 en el Colegio de Francia, «¿Qué es la Ilustración?», y las dos últimas obras de Foucault recuperaron la noción grecorromana de «sujeto

195 Pardo, J. L.: «En qué somos aún (también nosotros) modernos», *El Viejo Topo*, n.º 85, febrero de 1982, pp. 48-49, p. 49.

autoperfectivo, independiente y dedicado a su excelencia liberadora». La historia de la sexualidad convirtió el sujeto en un modelo útil de realización práctica. Foucault, «más honrado que sorprendente o contradictorio», retomó para Savater el sendero de la Ilustración y del sujeto como actor responsable para volver a ofrecer su ideal de universalidad racional:

> *Quizá se dirigía en esta dirección cuando la muerte apartó definitivamente su camino del nuestro* [...] *su obra final representa una inflexión importante respecto a estos antagonismos de sus obras anteriores, una búsqueda quizás en nueva dirección que su muerte prematura nos impide valorar más que de modo muy fragmentario.*[196]

El proyecto del último Foucault, por estar inspirado en la ética, fundamentó la construcción del sujeto en otro orden. Si en *Vigilar y Castigar* y en *La Voluntad de Saber* el problema del poder se basó en las tecnologías o técnicas de dominación, en *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí* se asentó en las tecnologías del yo, referidas a las decisiones, criterios y dominio de sí mismo. Estas últimas tecnologías constituyeron una verdadera estilística de la conducta, en la que el sujeto imprimió su existencia como si se tratara de una obra de arte. Las técnicas de dominación y las tecnologías del yo fueron confrontadas por el marxista Francisco J. Martínez. A través de las técnicas de dominación el sujeto se convirtió en un producto dentro de unos mecanismos de saber-poder, empleados por la sociedad disciplinaria y asociados al surgimiento y desarrollo del capitalismo. Estas técnicas construyeron al sujeto, desde el exterior, en función de unas estrategias inconscientes, atendiendo a los individuos como sujetos-súbditos en el ámbito político. En cambio, las tecnologías del yo relacionaron el sujeto con el placer, estable-

196 Savater, F.: «Lo abierto y lo cerrado en Michel Foucault», en *Ética como amor propio*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1988, pp. 273-282, pp. 280-281. Véase también, Álvarez-Uría, F: «Recordar a Foucault», *Liberación*, 12 de diciembre de 1984, p. 27. Reseña de la ponencia «Saber y Poder en la obra de Michel Foucault» de Fernando Savater, leída el día 10 de diciembre en las «Jornadas Homenaje a Michel Foucault» (Madrid, diciembre de 1984).

ciéndose en el interior del sujeto moral de manera consciente y con fines éticos:

> *Las tecnologías del yo [...] son las técnicas que permiten a los individuos efectuar, por sus propios medios, un cierto número de operaciones sobre sus propios cuerpos, sus propias almas, sus propios pensamientos, su propia conducta, y lo hacen de modo que se transforman a sí mismos, modificándose, para alcanzar cierto grado de perfección, felicidad, pureza, poder sobrenatural.*[197]

Las investigaciones de Foucault señalaron el interés de los autores clásicos por la política, necesaria para poder conducir al buen gobierno de la ciudad. No obstante, para ser un buen gobernante se requería previamente una preocupación por sí mismo: «la preocupación de sí propiamente dicha comienza con los epicúreos y se generaliza con Séneca, Plinio...: cada uno debe preocuparse de sí mismo. La ética griega y grecorromana está centrada en un problema de elección personal»[198]. Tras este desplazamiento teórico, de lo político a lo ético, de lo inconsciente a lo consciente, de lo producido a la autoproducción de sí, Francisco J. Martínez cuestionó el giro del pensamiento foucaultiano, lectura no exenta de suspicacia: «¿ha sucumbido el propio Foucault a la seducción de un narcisismo actualmente imperante, que se recluye en la privaticidad y se vuelve a la dietética y al cuidado obsesivo del cuerpo, pero no para dominar a los demás, sino para olvidar que está dominado?»[199].

Si anteriormente la obra foucaultiana se había leído como una historia del dominio de los otros a través de la verdad, sus dos últimos ensayos significaron una historia de la producción de la verdad para el dominio de sí. Por su parte, Fernando Savater, Ramón Máiz y Francisco J. Martínez interpretaron que al final de su vida,

197 Foucault, M., Sennet, R.: «Sexualidad y soledad», *El Viejo Topo*, n.º 61, octubre de 1981, pp. 47-54, p. 50.
198 Foucault, M.: «El sexo como moral», en *Saber y Verdad*, *obra cit.*, pp. 183-193, p. 183.
199 Martínez, F. J.: «La construcción del sujeto en el último Foucault», en *Las ontologías de Michel Foucault*, *obra cit.*, pp. 147-155, p. 155. Ponencia presentada el 12 de diciembre de 1984, en las «Jornadas Homenaje a Michel Foucault» (Madrid, diciembre de 1984).

Foucault recuperó el proyecto ilustrado resurgiendo el sujeto ético, racional y consciente. Sin embargo José Luis Pardo defendió su coherencia porque no eliminó al sujeto sino que lo entendió como una producción de las diferentes prácticas históricas, y por tanto se trató de una nueva reinvención de su pensamiento. Fernando Álvarez-Uría rememoró a Foucault como un intelectual «en lucha contra la jaula de hierro», atribuyéndole las cualidades esenciales que Nietzsche otorgó al filósofo:

> *... espíritu libre, tentador, antidogmático, amante de la tierra, buscador de la fundamentación de la fundamentación, solitario, oculto, divergente, crítico de la moral y del platonismo, desenmascarador de verdades, conciencia malvada de su tiempo, viviseccionador de las virtudes de su tiempo, pensador del quizás.*[200]

200 Álvarez-Uría, F.: «Romper la jaula de hierro», *Liberación*, 30 de diciembre de 1984, pp. 25-26, p. 26.

Reacciones a la muerte del filósofo

El 25 de junio de 1984 murió Michel Foucault a los cincuenta y siete años, en el Hospital de la Pitié-Salpêtrière, institución que durante los siglos XVII y XVIII sirvió de prisión a criminales, locos, vagabundos, prostitutas, etc. Aproximadamente veinticinco años antes de su muerte, el filósofo escribió sobre esta antigua leprosería: «soberanía casi absoluta, jurisdicción sin apelación, derecho de ejecución contra el cual nada puede hacerse valer; el Hôpital Général es un extraño poder que el rey establece entre la policía y la justicia, en los límites de la ley»[201]. La prensa internacional y en concreto los rotativos franceses, *Le Monde*, *Libération*, *Le Nouvel Observateur*, y las revistas *Critique*, *Le Débat*, *Actes. Cahiers d'action juridique*, informaron puntualmente de la vida y obra del intelectual, consagrándole páginas y monográficos especiales.

En España los calificativos póstumos fueron dispares: filósofo, historiador, estructuralista, líder de la revuelta parisina, etc. Entre las reacciones a su muerte recordamos: «Un líder del espíritu de Mayo del 68. Murió Michel Foucault, uno de los principales protagonistas de la corriente estructuralista del pensamiento francés» (*El País*)[202], «Crítico feroz del pensamiento y de la sociedad occidentales» (*Diario 16*)[203], «Michel Foucault, filósofo e historiador, fallece en París a los 57 años de edad» (*La Vanguardia*)[204], «Foucault: profeta armado de palabras» (*ABC*)[205]. Unos días después de su muerte, *El País* editó el 27 de junio de 1984 un extracto de una de las últimas entrevistas concedida por Foucault a los norteamericanos Dreyfus y Rabinow, con el título «El sexo es aburrido»[206].

¿Quién terminará la *Historia de la sexualidad*? se preguntó Jesús Ibáñez[207]. Texto inconcluso de un filósofo que nos abandonó preguntándonos por la historia de nuestra constitución como sujetos. Desde la *Historia de la locura* hasta su última obra modificó sus análisis y objetivos como si se tratase de una máquina de interrogar, y es que a lo largo de toda su vida la obra foucaultiana «no ha dejado de ser de esa "otra forma de pensar" que se reinterpreta de forma sistemática»[208].

Otra reseña firmada por Pedro Quiñonero, del diario *ABC*, se despedía de un último Foucault atrapado en sus propios límites y fantasmas, desorientado por haber perdido la fe en las grandes doc-

Un filósofo entre los cuarenta principales

Michel Foucault, en un momento en que su recuperación y neutralización baten todos los récords (sólo faltan camisetas con su efigie, en estos momentos ocupa los primeros puestos en las Universidades de veraneo y en el Hit Parade de los 40 Principales que hay que citar para estar à la page), precisamente por aquellos cuya ideología proclamada lo recuperan para aumentar en la práctica su poder y prestigio, su estrategia de distinción, representa el ejemplo del intelectual que indomeñablemente y ante tanto papanatas y vendedores de toda suerte de mercancías según sople el viento, entiende que para cambiar socialmente es preciso arriesgarse personalmente y que la política, en estrecha relación con la cultura, debe concebirse, realizarse, desarrollarse, como arte de vivir la vida crítica, apasionada, solidaria y arriesgadamente en libertad.

M. Cancio: «Introducción», en «Michel Foucault: el poder, el sadomasoquismo y el Estado», *Ábaco. Revista de cultura y ciencias sociales*, n.º 1, 1986, pp. 77-80, p. 77.

201 Foucault, M.: *Historia de la locura en la época clásica*, *obra cit.*, 3.ª reimpresión, 2000, p. 82.
202 Editorial *El País*, 26 de junio de 1984, p. 30.
203 Editorial *Diario 16*, 26 de junio de 1984, p. 33.
204 Caballero, O.: «Michel Foucault, filósofo e historiador, fallece en París a los 57 años de edad», *La Vanguardia*, 26 de junio de 1984, p. 47.
205 Quiñonero, J. P.: «Foucault: profeta armado de palabras», *ABC*, 27 de junio de 1984, p. 49.
206 Foucault, M.: «El sexo es aburrido», *El País*, 27 de junio de 1984, pp. 32-33 (no consta el autor de la traducción). El texto completo en «El sexo como moral», en *Saber y Verdad*, *obra cit.*, pp. 183-193.
207 Ibáñez, J.: «Esas ideas que ya no estremecerán el mundo», *El País*, 27 de junio de 1984, p. 34.
208 Thiebaut, C.: «Pensar de otra manera», *Liberación*, 30 de diciembre de 1984, p. 21.

trinas y atormentado por las incertidumbres que lo confinaron. Y quizás aún peor, próximo a la especulación mística:

> *La seducción que ejerció durante una década —del 68 al 77— su obra se debe más a la originalidad y radicalismo de sus preguntas planteadas que a las respuestas ambiguas, imprecisas e inconclusas, que en verdad, ofrece el ensayista. Su influencia radicará más en su propia capacidad de seducción que en el alcance especulativo concreto y preciso de sus ensayos.*[209]

A finales de 1984 y principios de 1985 se celebraron en Madrid unas Jornadas-Homenaje a Michel Foucault[210]. El congreso reunió a un numeroso plantel de foucaultianos e intelectuales españoles y extranjeros como Dominique Lecourt, François Ewald y Didier Gil, entre otros. Del interior colaboraron sociólogos, filósofos y psiquiatras, entre los que mencionamos a Jesús Ibáñez, Julia Varela, Fernando Álvarez-Uría, Eugenio Trías, Miguel Morey, Maite Larrauri, Francisco José Martínez, Julián Sauquillo, Fernando Savater, Juan Manuel Navarro Cordón[211], Xavier Rubert de Ventós, Ángel Gabilondo, Josep Ramoneda, Carlos Thiebaut, Eduardo Subirats, Francisco Jarauta, Eduardo Foulkes, Manuel Garrido, Manuel Maceiras, Javier Sádaba, Manuel Desviat y Valentín Corcés.

209 Quiñonero, J. P.: «Foucault: profeta armado de palabras», *ABC*, 27 de junio de 1984, p. 49.
210 Organizadas por el Instituto Francés de Madrid, las Facultades de Ciencias Políticas y Sociología y Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), y la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional a Distancia (UNED). En las Jornadas se proyectó el video *Sa vie et son ouvre*, y el film *Moi Pierre Rivière, ayant egorgé ma mére, ma soeur et mon frère*. Véase «Tríptico Jornadas-Homenaje a Michel Foucault».
211 Como curiosidad anotamos que en la editorial Cincel, serie «Historia de la Filosofía», aparecía anunciado la publicación del número 48, con el título *Foucault: historia de la verdad y ontología del presente*, cuyo autor sería Juan Manuel Navarro Cordón. Este monográfico no llegó a editarse, mientras que el número 55 de la colección anunciado como *Foucaul* [sic] sí se publicó con el título de *Michel Foucault: Verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*, siendo su autor Jorge Álvarez Yäguez.

La editorial del periódico *Liberación*, en alusión a las referidas Jornadas-Homenaje, manifestó su escepticismo ante el excesivo academicismo reinante, subrayando con sarcasmo cómo «se habían visto hermanados Universidades, Facultades, Fundaciones, Ministerios y Magisterios. Muchos nos tememos que, como siempre ocurre en este tipo de actos, los cánticos laudatorios en torno al cadáver oculten los intereses de los vivos»[212]. Como muestra de tal academicismo recordamos la intervención de Javier Sádaba que identificó a Foucault con un filósofo postmoderno «que hizo conversar a todas las razones», en función de tres características esenciales que definieron su obra: ni la razón ni el poder existían sino que se creaban; en consonancia con la afirmación anterior, la historia de los hombres es accidental; y en tercer lugar, siguiendo a Wittgenstein, debía de existir siempre algo susceptible de múltiples interpretaciones[213].

El rotativo recordaba que el pensamiento de Foucault nunca fue «asumido más que de forma marginal en nuestros templos de la cultura académica», *por* lo que reivindicaron el compromiso del intelectual con los movimientos sociales, es decir, al filósofo de la batalla política:

> *Nunca creyó que vivamos en el mejor de los mundos y todo su esfuerzo intelectual se inscribe en un proyecto de lucha contra el sometimiento y las formas de dominio. Poco se ha hablado en estos días de esta voluntad teórica de Foucault de conectar con los movimientos sociales. Más bien parece que se pretende convertir su obra y su generoso compromiso vital en una figura de cera destinada a llenar la galería de los valores ilustres.*[214]

Ya hemos podido constatar la evolución de los textos foucaultianos, desde su uso combativo o político hasta su consolidación en la academia filosófica española. Pues bien, la penúltima muestra de

212 Editorial *Liberación*, 30 de diciembre de 1984, p. 3.
213 Álvarez-Uría, F.: «Javier Sádaba: Foucault es un filósofo postmoderno que hace hablar a todas las razones», *Liberación*, 14 de diciembre de 1984, p. 26.
214 *Ibídem*.

la resistencia antiacadémica vino de la mano del desaparecido diario *Liberación* que, de manera alternativa y como respuesta al referido homenaje, dedicó una treintena de páginas a su pensamiento con el sugerente título: «Michel Foucault: vago y maleante». El sociólogo Jesús Ibáñez firmó el titular, escribiendo un texto inolvidable[215], en el que desafió al propio pensamiento:

> *La reflexión es una tarea de vagos y maleantes. Hay que saber perderse para trazar un mapa: vagar por los márgenes y por el desierto, fuera de las fortalezas en la que están encerrados la verdad, el bien y la belleza. Sólo los nómadas descubren otros mundos. Hay que saber pervertir la ley —jugar con ella— y a veces subvertirla —ponerla en cuestión— para cambiar y/o quitar la ley: provocar malos pensamientos en los bienpensantes, asediar las sedes de la verdad, el bien y la belleza. Sólo los malditos mejoran este mundo.*[216]

Asimismo el periódico *Liberación* cedió la palabra al filósofo, vivo en sus obras y en la prolongación de su proyecto intelectual. Publicaron tres textos inéditos en castellano: «Por qué estudiar el poder: la cuestión del poder», «¿Cómo se ejerce el poder?»[217] y «Frente a los gobiernos, los derechos humanos»[218]. Este último lo leyó Foucault unos minutos más tarde de escribirlo, con motivo de una conferencia de prensa realizada en Ginebra en el año 1981, para anunciar la creación del comité internacional contra la piratería y en defensa de los *boat people*. Para Fernando Savater la página teóricamente menos interesante, «Frente a los gobiernos, los derechos humanos», de *La vida de los hombres infames* fue la más concluyente del libro, porque «el manifiesto, en el que este antiilustrado certificó la muerte epistémica del Hombre, defiende frente a los gobiernos establecidos la reivindicación de los derechos humanos»[219]. Una vez más, centrado en el debate humanismo-antihumanismo, sostuvo Savater la tesis que implicaba la recuperación del «Foucault ilustrado».

215 Ibáñez, J.: *Más allá de la sociología. El grupo de discusión*, *obra cit.*, p. 355.
216 Ibáñez, J.: «Foucault: vago y maleante», en *Liberación*, 30 de diciembre de 1984, pp. 2-32, p. 2.
217 Foucault, M.: «Por qué estudiar el poder: la cuestión del sujeto» y «¿Cómo se ejerce el poder?», *Liberación*, 30 de diciembre de 1984, pp. 3-8 (traducción de Fernando Álvarez-Uría). También, en *Saber*, n.º 3, mayo-junio de 1985, pp. 14-23, y, en Mills, C. (y otros): *Materiales de Sociología Crítica*, *obra cit.*, pp. 25-36.
218 Foucault, M.: «Frente a los gobiernos, los derechos humanos», *Liberación*, 30 de diciembre de 1984, p. 3 (traducción de J.-P. B.). También, en *La vida de los hombres infames*, *obra cit.*, pp. 313-314. Edición original, «Face aux gouvernements, les droits de l'homme», *Libération*, n.º 967, 30 junio-1 julio de 1981, p. 22.

Michel Foucault y la izquierda filosófica innovadora

Su muerte paraliza uno de los esfuerzos más brillantes y personales de renovación de la filosofía contemporánea francesa [...] El promotor de encendidas polémicas en torno a la publicación de sus libros, a la vez que de vivos proyectos de actividad política situables en el postMayo francés, ha desaparecido [...] Frente a la línea cálida del existencialismo, Foucault permanecerá siempre ligado a una izquierda filosófica tan renovadora como irreverente con el marxismo más tradicional.

J. Sauquillo González: «Michel Foucault: una pasión infinita», *Noticias. Periódico Valenciano de la Mañana*, 3 de julio de 1984, p. 11.

Las investigaciones de Michel Foucault con un trasfondo realmente molesto lo siguen rescatando del olvido porque la cárcel, la locura, la escuela, el cuartel, etc., son ya temas clásicos, no cimentados en el concepto de ideología sino en el binomio saber-poder:

> *En los tiempos que vivimos, duros como todos, podemos afirmar que tras él no hay desierto, al contrario: no le faltarán discípulos y compañeros hasta entre sus adversarios; y quienes le hayan efectivamente olvidado deberán reinventarle... La lección de Foucault es la del más inolvidable «merodeador» del pensamiento contemporáneo [...] Por eso mismo, olvidar a*

219 Savater, F.: «Michel Foucault, investigador privado» en Foucault, M.: *La vida de los hombres infames*, *obra cit.*, pp. 9-12, p.12.

Foucault, como en su momento quiso Jean Baudrillard, nos es imposible.[220]

Terminamos la recepción del Foucault construido en España, que parafraseando a Nietzsche «dio su palabra y se rompió». Más allá del bien y del mal, nos contagió con sus preguntas y transgresiones que subvirtieron el orden miserable de las cosas, pensamiento afincado en los límites de quien cedió la palabra al loco, al enfermo, al preso, a la mujer, al explotado, al inmigrante, etc. Conceder y oír la palabra significa hacer que las ideas prendan en los cuerpos de las minorías marginadas y oprimidas, puesto que...

... el orden social está fundado en el silencio de casi todos. Los amos monopolizan la palabra. Y en la familia, en la escuela, en la iglesia, en la fábrica, en el hospital, en el cuartel, en la prisión, nos inoculan la palabra del amo —mitad vacuna, mitad veneno: barrera contra el pensamiento.[221]

220 Savater, F.: «Recordar a Foucault», *El País*, 27 de junio de 1984, p. 34.
221 Ibáñez, J.: «Esas ideas que ya no estremecerán el mundo», *El País*, 27 de junio de 1984, p. 34.

Epílogo

Los espejos de Foucault

El textualismo de vanguardia, la voz de los sin voz y la caja de herramientas

Para concluir compararemos, de manera muy suscinta, la diferente acogida que tuvo el pensamiento de Michel Foucault en Estados Unidos, México y España. Respecto a la recepción norteamericana utilizamos el texto *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, y en el caso mexicano —para contraponerlo al norteamericano— el de Rafael Sebastián Guillén Vicente. Sería absurdo simplificar la reapropiación mexicana a la tesis del subcomandante Marcos, conociendo el impacto de la obra foucaultiana en México[1].

En la segunda mitad de los años setenta se acunó el concepto de «French Theory», es decir, postestructuralismo en términos de historia intelectual y postmodernidad francesa en expresión de sus detractores. La recepción de la filosofía francesa en el medio uni-

1 Véanse, Terán, O. (ed.): *Michel Foucault. El discurso del poder*, México, Folios Ediciones, 1983; Salazar, L., Giménez, G. (y otros): *La herencia de Foucault. Pensar en la diferencia*, México, UNAM-Ediciones el Caballito, 1987; García Canal, M.ª I.: *El Loco, el Guerrero, el Artista. Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault*, México, Plaza y Valdés, 1990; Ceballos Garibay, H.: *Foucault y el poder*, México, Ediciones Coyoacán, 1994; Martiarena Álamo, O.: *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*, México, El Equilibrista, 1995; Minello Martín, N.: *A modo de silabario. Para leer a Michel Foucault*, *obra cit*.

versitario norteamericano ha sido investigada por François Cusset, quien sostiene que las dos metamorfosis culturales de esta interpretación giran en torno al *textualismo de vanguardia* y al *radicalismo minoritario*. La lectura norteamericana de Foucault se inició en el ámbito de los convencionales campus universitarios, en particular en los departamentos de francés, inglés y literatura comparada. Entre sus prioridades se dedicaron al análisis de texto de las propuestas filosóficas foucaultianas, de hecho los ensayos más difundidos fueron la conferencia «¿Qué es un autor?», *Theatrum philosophicum*, obra conjunta con Deleuze, y el prefacio que redactaron ambos autores para las *Obras completas* de Nietzsche.

Desde el comienzo de los años ochenta las cuestiones de género, feminismo e identidad sexual constituyeron la acogida más productiva para esta lectura surgida del campo literario. La obra de Foucault, sobre todo *La Voluntad de Saber*, tuvo una influencia determinante en el feminismo estadounidense, desde el humanismo esencialista al construccionismo radical, y en las investigaciones de Joan Scott, Gayle Rubin o Judith Butler, y en los posteriores movimientos de los Gay Studies, Lesbian Studies y Queer Studies. Con estos antecedentes François Cusset se preguntó sobre el impacto de la teoría francesa en Estados Unidos: «*French Theory*, ¿ánthrax o picapica?, ¿rompehielos o mondadientes?, ¿virus indescifrable o simple error de manipulación?». Su respuesta es esclarecedora:

> *La radicalización de los discursos identitarios que la invocan es ante todo retórica [...] Las cuestiones de la escritura y la textualidad se exploraron bajo todos sus ángulos y más a conciencia que en los mejores momentos de la teoría literaria en Francia, pero sus repercusiones apenas se dejaron sentir fuera del campo literario y, con mayor razón, de la Universidad.*[2]

Mientras que Francia relegó a un segundo plano a los «mensajeros del pensamiento intensivo», la teoría francesa se extendía a diferentes países sirviendo tanto de instrumento de emancipación intelectual y política en el ámbito de los discursos como a los movimientos de liberación locales, marxistas y/o nacionalistas. En Centroamérica y Sudamérica la *french theory* se leyó sin las mediaciones académicas propias de sus vecinos norteamericanos, más dadas al «textualismo» y al «extremismo de papel de los "radicales"». Ningún parecido, por tanto, con las constantes luchas políticas y sociales en Latinoamérica, muchas de las cuales surgieron en la Universidad, próximas a un ideario marxista revolucionario. En este contexto corroboramos la recepción del marxismo-leninismo y sus lecturas de Althusser y Foucault.

En el caso mexicano no influyó la proximidad cultural y geográfica de Estados Unidos. Ya hemos anotado que la mayoría de los textos, no sólo de Foucault, también de Althusser y Lévi-Strauss, se publicaron antes en México que en España y EE. UU. Mientras tanto, en la Universidad Autónoma de México, Rafael Sebastián Guillén Vicente, futuro líder del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), defendió su tesis *Filosofía y Educación*, con el subtítulo *Prácticas discursivas y prácticas ideológicas. Sujeto y Cambio Históricos en libros de textos oficiales para la educación primaria en México*[3]. Cuando Rafael Guillén presentó su ensayo sobre Foucault y Althusser era un joven de 24 años y un alumno brillante que recibió una medalla nacional a la excelencia académica de manos del presidente de la República Mexicana. Viajó a diferentes Estados de Europa, sobre todo a España y Francia, aunque no sabemos cuáles fueron sus contactos en estos países[4].

2 Cusset, F.: «La teoría-norma: una influencia prolongada», en *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Barcelona, Melusina, 2005, pp. 269-288, p. 270.

3 Guillén Vicente, Rafael Sebastián: «Filosofía y Educación: prácticas discursivas y prácticas ideológicas. Sujeto y Cambio Históricos en libros de texto oficiales para la educación primaria en México». Tesis presentada en la Universidad Autónoma de México, dirigida por Cesáreo Morales. Mi gratitud personal a José Luis Cardoso, «Comandante Barbi», que generosamente me proporcionó un ejemplar (Chiapas, comunidad de «La Realidad», verano de 1997).

4 Según el servicio de información del Ejército mexicano, Rafael Sebastián Guillén Vicente nació en 1957 en Tampico (Tamaulipas, México), siendo el cuarto de ocho hermanos de una familia de clase media, propietaria de una cadena de tiendas de muebles. En su juventud estudió en centros educativos atendidos por jesuitas, se licenció en Filosofía con las máximas calificaciones. En 1982 desapareció unos meses, supuestamente con motivo de un primer

Su investigación está imbuida de la obra de Althusser y Foucault:

> *Se trata de establecer las líneas generales que permitan el análisis de cómo se articulan entre sí las diversas Formaciones Discursivas al interior del Aparato Escolar Mexicano y cómo producen sus efectos-prácticas según las coyunturas específicas del proceso de reproducción/transformación de las relaciones de producción. Lo específicamente discursivo no ha sido enfrentado en esta investigación, hemos preferido enfocarnos en la relación Discurso-Ideología en tanto que relación Prácticas Discursivas-Prácticas Ideológicas.*[5]

En el prefacio reflexionó sobre el panorama filosófico mexicano, destacando los siguientes fenómenos aparentemente aislados: el repliegue de la filosofía mexicana y/o latinoamericana, la fuerza de la filosofía analítica, el auge de la metafísica y de la filosofía existencialista, y la discusión en el interior del marxismo. Asimismo mostró sus discrepancias tanto con los «marxistas de café» como con los «neofilósofos». Para los marxistas de café ninguna actividad política «debía perturbar sus elucubraciones teóricas», ya que discutían cómo hacer la revolución pero eran incapaces de ponerse de acuerdo en conceptos como teoría y práctica: «critican los errores de los distintos partidos políticos, los adjetivos de "reformistas", "revisionistas", "troskistas", "maoístas" y demás "istas", son parte esencial de su vocabulario. Defensores radicales de su individualidad y de la "humanidad" critican a la URSS, a China, a Cuba, por haberse olvidado del respeto a los derechos del individuo»[6]. Y respecto a los *nuevos filósofos* —«que ni son nuevos ni son filósofos»— destacó la habilidad discursiva de Glucksmann y Lévy, burlándose de sus valientes denuncias sobre los sistemas totalitarios con bandera comunista.

viaje a Chiapas, y en febrero de 1984 comunicó a su familia que se marchaba a la selva del estado sureño a vivir en las comunidades indígenas tzotziles y tzeltales. Véase Pérez Herrero, P.: «Subcomandante Marcos: ¿Guerrillero del siglo XIX o del siglo XXI?», *Tiempos de América. Revista de Historia, Cultura y Territorio*, n.º 13, Centro de Investigaciones de América Latina (CIAL), Universidat Jaume I, Castellón, 2006, pp. 3-28.

5 Guillén Vicente, R.: «El horizonte teórico del análisis del discurso», en «Filosofía y Educación: prácticas discursivas y prácticas ideológicas. Sujeto y Cambio Históricos en libros de texto oficiales para la educación primaria en México», tesis doctoral, UAM, 1980, pp. 1-2, p. 1.

6 *Ibídem*, p. 18.

Rafael Guillén analizó los dispositivos que intervinieron en la relación «práctica discursiva-práctica no discursiva», situando la praxis en el discurso filosófico y responsabilizando al Estado mexicano y a la clase que sirve, la burguesía, «de buscar, por medio de la educación, la generalización y asimilación de los valores propios de la burguesía, sus prácticas de dominación que, hasta ahora, le han servido para mantenerse en el poder»[7]. Por tanto, pretendió romper con el funcionamiento tradicional y riguroso de la filosofía, estableciendo cierta ruptura con las prácticas filosóficas por negar su vinculación con la política. Las relaciones de poder atravesaban un discurso que no era transparente como podía parecer, en tanto que los discursos surgían en espacios bien concretos de lucha, con unos mecanismos interiores y exteriores que «determinan qué se dice, cómo se dice, quién lo dice, para quién-qué se dice, etc». Como consecuencia, en esta lectura foucaultiana aderezada de principios althusserianos, se requería de un combate político que posibilitase una estrategia discursiva para abrir otro espacio de producción teórica: «la práctica política proletaria es la única que hace posible esto. Practiquemos la política, hagamos teoría con política y política con teoría»[8].

Pensamos que el futuro subcomandate Marcos leyó el ensayo de Luis Crespo y Josep Ramoneda, *Sobre la filosofía y su no lugar en el marxismo*. En esta obra los althusserianos pretendieron integrar categorías de la obra foucaultiana a la filosofía marxista-leninista, especialmente a partir de *La arqueología del saber* y *El orden del discurso*. Y esta misma pretensión fue la de Rafael Guillén, como se establece en sus constantes referencias a los dos textos mencionados[9].

7 *Ibídem*, p. 87.

8 *Ibídem*, p. 110.

9 En la tesis se cita a los siguientes autores y obras. De Foucault, *La Arqueología del Saber* y *El orden del discurso*, y en la Bibliografía, *Vigilar y Castigar*,

En España, una vez analizados los diferentes usos de Foucault en el ámbito académico y extraacadémico, existió cierta complementariedad entre el campo político y el campo intelectual. Las lecturas de los comentaristas profanos, por ejemplo el colectivo de psiquiatrizados, los presos comunes, los homosexuales discriminados, los niños encerrados etc., se cruzaron con los discursos de los intérpretes académicos, como los psiquiatras progresistas y la *Historia de la locura*, el director general de Prisiones y su lectura de *Vigilar y Castigar*, la investigación de Alberto García Valdés sobre la homosexualidad y la ausencia bibliográfica de *La Voluntad de Saber*, las tesis doctorales en Francia de Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela y sus aplicaciones del método genealógico, etc. Por supuesto, sin olvidar las condiciones sociales de estos actores y lectores académicos y extraacadémicos, ni el trasfondo de la Transición política, que posibilitaron lecturas compatibles —básicamente de *Vigilar y Castigar* y de *La Voluntad de Saber*— con el marxismo y más afines al pensamiento libertario: por ejemplo, las luchas contra el poder, la abolición de la cárcel y la destrucción del dispositivo sexual burgués. En definitiva, coexistencia de públicos y reapropiaciones con diferentes interpretaciones marxistas, anarquistas, feministas, etc., amoldadas al uso reivindicativo y político del Foucault de los años setenta; necesidades, distorsiones y riqueza de la «caja de herramientas» que los comentaristas adaptaron al contexto español, dentro de las pugnas que conformaron el campo político y el campo intelectual.

En este ensayo hemos pretendido descifrar el pensamiento de un filósofo clásico e intempestivo, bien sea el Foucault francés, anarquista y provocador que lee a los surrealistas; el Foucault del textualismo norteamericano; el Foucault del subcomandate Marcos, abogado de los sin voz, en su intento de hacer hablar a los que están sumidos en el silencio; o el *Foucault made in Spain*, el de la

Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud, Marx, *Las palabras y las cosas* e *Historia de la sexualidad I. La Voluntad de saber.* Y también la obra de Althusser, Balibar, Establet y Lecourt; así como el libro de Luis Crespo y Josep Ramoneda, *Sobre la filosofía y su no lugar en el marxismo.*

caja de herramientas con pretensiones de utilización política. Ahora bien, ¿cuál es el Foucault más verdadero, más auténtico?, ¿qué Foucault es el más importante?, ¿quién utilizó el Foucault más correcto? Sencillamente existen «muchos Foucaults», y tantas recepciones de su pensamiento como batallas político-filosóficas, depende de las voces del espejo en que lo miremos y leamos. Con frecuencia pedía que se le ahorrase esa «moral de estado civil» que exige a un pensador ser siempre el mismo, a la vez que promovía su apropiación contra todos los partidarios de una supuesta obra foucaultiana, portadora de una única verdad. En consecuencia acompañó a esta recepción una «risa filosófica», como única garantía de distancia respecto del propio discurso.

Fuentes

Fuentes hemerográficas

• Biblioteca de la Fundación Anselmo Lorenzo (CNT, Madrid):
Ajoblanco (1974-1980).
Bicicleta. Revista de Comunicaciones Libertarias (1977-1982).
Extras de El Viejo Topo (1976-1978).

• Biblioteca de la Fundación de Investigaciones Marxistas (Madrid):
El Cárabo (1976), (1979).
Materiales (1977), (1978).
Mientras tanto (1979), (1980).
Negaciones. Revista Crítica de Teoría, Historia y Economía (1976-1979).
Nuestra Bandera (1978), (1984).
Realidad (1963), (1966), (1967).
Teoría y Práctica (1977).
El Viejo Topo (1976-1982).
Extras de El Viejo Topo (1976-1982).

• Biblioteca de la Fundación Pablo Iglesias (Madrid):
Ajoblanco (1975-1976).
Copel en lucha (Panfleto), (1977-1978).
Cuadernos para el Diálogo (1963).
El Cárabo (1976-1980).
El Viejo Topo (1976-1982).
Extras de El Viejo Topo (1976-1982).
Negaciones. Revista Crítica de Teoría, Historia y Economía (1978-1979).
Sistema (1973-1978).
Tiempo de Historia (1974-1982).
Zona Abierta (1986).

• Biblioteca de la Universidad de Cádiz:

– Facultad de Filosofía y Letras:
Arbor (1976-1985).
Archipiélago (1992), (1994).
Historia 16 (1976), (1978).
Pensamiento (1987-2000).
Revista de Occidente (1980).
Teorema (1971), (1972).

– Facultad de Ciencias Sociales y Jurídicas:
Sistema (1973-1985).

• Biblioteca de la Universidad de Navarra (Pamplona):
Educación Médica y Salud (1976), (1977), (1978).

• Biblioteca de la Universidad de Sevilla:

– Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación:
Arbor (1970).
Er. Revista de Filosofía (1998), (2000), (2004-2005).
Pensamiento (1973-1986).
Revista de Occidente (1967).
Zona Abierta (1975), (1986).

– Biblioteca General del Rectorado:
Cambio 16 (1977).
Cuadernos para el Diálogo (1968), (1977).
Destino (1975).
Historia 16 (1977).
Triunfo (1973), (1978).

– Biblioteca de Magisterio:
Cuadernos de Pedagogía (1977), (1984).

– Facultad de Ciencias de la Información:
Triunfo (1978).

• Biblioteca del Centro Superior de Investigaciones Científicas (Madrid):
Cuadernos de Realidades Sociales (1977-1979).
Cuadernos para el Diálogo (1964).

• Biblioteca I. E. S. «Wenceslao Benítez» (San Fernando, Cádiz):
Paideia. Boletín de la SEPFI (1990).
Revista de Filosofía y Didáctica Filosófica (1983).

• Biblioteca Municipal De Sevilla:
Interviú (1982).

• Biblioteca Municipal «José Celestino Mutis» (Cádiz):
Revista de Occidente (1971-1985).
Arbor (1944-1977).
Cuadernos para el diálogo (1964-1969), (1977), (1978).

• Biblioteca Nacional de España (Madrid):
Anales de la Cátedra Francisco Suárez (1982).
Anuario de Filosofía del Derecho (1984).
Anuario de Sociología y Psicología Jurídicas (1981).
Aporía (1980).

Con-ciencia social (1998).
Convivium (1967), (1969).
Cuadernos del Norte (1982).
Destino (1968).
Diario filosófico (1985).
El Basilisco. Revista de Filosofía, Ciencias Humanas y Teoría de la Cultura (1977), (1979).
Historia, Instituciones, Documentos (1974).
La Balsa de Medusa (1987).
Leviatán. Revista de hechos e ideas (1983), (1985).
Mathesis (1981).
Ozono (1975-1979).
Revista Clínica y Análisis Grupal (1986).
Revista de Estudios Políticos (1987).
Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid (1980).
Revista de Pensamiento Crítico (1994).
Saber (1985).
Teoría. Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia (1979).

•Biblioteca Provincial de Córdoba:
Ábaco. Revista de Cultura y Ciencias Sociales (1986).

• Biblioteca Provincial de Granada:
Creación: estética y teoría de las artes (1993).

• Biblioteca Pública Provincial de Cádiz:
Anthropos (1981-1987).
Archipiélago (1990-1995).
Cuadernos de Ruedo Ibérico (1965-1979).

• Biblioteca Pública de Zaragoza:
Diwan (1978).

• Biblioteca Pública de Lérida:
Els Marges (1983).

• Centre de Documentació «Col·lectiu Arran» (Barcelona):
Panóptico (2001-2002).

• Fundació «Cipriano García», Arxiu Històric de Comisiones Obreras (Barcelona):
¡Quienes no han tenido jamás el «derecho» a la palabra, la toman ya! (1976-1978).

Fuentes periodísticas

• Biblioteca Municipal de Madrid, Hemeroteca:
El País (20-VI-1978).
Diario 16 (26-VI-1984).
El País (29-VII-1984).
El País (30-VI-1985).

• Biblioteca Nacional de España:
Diario de Mallorca (7-XI-1976).
Diario de Barcelona (20-V-1977).
El País (30-X-1977).
El País (12-II-1978).
El País (4-II-1979).
El Día (11-XII-1983).
El País (4-III-1984).
La Vanguardia (26-VI-1984).
El País (26-VI-1984).
Noticias al Día: Periódico Valenciano de la Mañana (3-VII-1984).
El País (27-VI-1984).
El País (27-VII-1984).
Diario 16 (1-VII-1984).
El País (8-VII-1984).
La Vanguardia (21-VIII-1984).
Liberación (12-XII-1984).
Liberación (14-XII-1984).
Liberación (30-XII-1984).
El País (3-I-1985).
El País (30-VII-1985).
El País (5-XII-1985).

• Universidad Complutense de Madrid, Biblioteca de la Facultad de Ciencias de la Información:
El País (2-XI-1979).
Diario 16 (26-XI-1979).
ABC (27-VI-1984).
El País (27-VI-1984).

• Universidad de Sevilla, Biblioteca de la Facultad de Ciencias de la Información:
El País (8-VII-1989).
Diario 16 (19-IV-1990).

• Cedido por Francisco Vázquez García (Cádiz):
Liberación: «Michel Foucault, homenaje a un vago y maleante» (30-XII-1984).

• Cedido por José Luis Rodríguez Sandez (Cádiz):
El País (5-VIII-1979).

Fuentes bibliográficas

• Obras, artículos y entrevistas de Michel Foucault citadas en la recepción de su pensamiento en España (ordenadas cronológicamente)

1954:

Maladie mental et personnalité, París, Presses Universitaires de France (PUF). *Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires, Paidós, 1961 (traducción de Emma Kestelboim).

«Introduction», en Binswanger, L.: *Le rêve et l'existence*, París, Desclee de Brouwer, pp. 7-128.

1961:

Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, París, Plon. Reimpresa en:
a) 1964, Union Générale d'Editions, versión abreviada.
b) 1972, Gallimard, versión original. Se suprime los dos primeros términos del título original, y aparece con tres trabajos nuevos: un prefacio y dos apéndices: «La folie, l'absence d'oeuvre» (publicada antes en *La Table Ronde*, n.º 196, mayo de 1964, pp. 11-21) y «Mon corps, ce papier, ce feu» (polémica con J. Derrida, originariamente en *Paideia*, n.º 11 de febrero de 1972).
c) 1978, de nuevo en Gallimard, sin los apéndices mencionados. En castellano, *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967, a partir de la edición de Plon. Con los textos incorporados en Gallimard (1972), en la 2.ª edición de FCE, 1976 (traducción de Juan José Utrilla).

L'anthropologie de Kant (Tesis complementaria). Es una traducción y notas de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, de E. Kant. Dos volúmenes dactilografiados, París, Sorbona. El 2.º volumen, con un pequeño prólogo de Foucault, fue publicado con el título *Anthropologie du point de vue pragmatique*, París, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1964 (reimpreso en 1970).

1962:

Maladie mental et phychologie, París, Presses Universitaires de France (PUF), (reimpresa en 1966). *Enfermedad mental y Psicología* (reformulación de su primera obra de 1954, con profundos cambios en la 2.ª parte, sin embargo no se establece que sea una edición revisada).

«Laplanche, J.: Hölderlin et la question du pére», *La Nouvelle Revue Française*, n.º 109, enero, pp. 125-127. «Jean Laplanche: Hölderlin y el nombre del padre», en Abraham, T.: *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989, pp. 135-148 (traducción de Irene Agoff).

1963:

Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, París, Presses Universitaires de France (PUF). *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 1966 (traducción de Francisca Perujo).

Raymond Roussel, París, Gallimard. *Raymond Roussel*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973 (traducción de Patricio Canto).

«Distance, Aspect, Origine», *Critique*, n.º 190, noviembre. (Reeditado en Tel Quel: *Théorie d'Ensemble*, París, Ed. Du Sueil, 1968, pp. 11-24). «Distancia, Aspecto, Origen», en Tel Quel: *Teoría de Conjunto*, Barcelona, Seix Barral, 1971, pp. 13-28 (traducción de Salvador Oliva, Narcís Comadira y Dolors Oller).

1964:

«La folie, l'absence d'oeuvre», *La Table Ronde,* n.º196, mayo, pp. 11-21. Posteriormente apéndice en la segunda edición de *Folie et Déraison. Histoire de la folie...* (1972), pp. 575-582. «La locura, la ausencia de obra», apéndice, 2.ª edición, México, FCE, 1976, 328-339. En catalán, «La follia, la absència d'obra», en Casanovas i Romeu, P.: *L'ordre del discurs i altres escrits*, Barcelona, Laia, 1982, pp. 35-50.

«Nietzsche, Freud, Marx», lectura y discusión en el «VII Colloque de Royaumont» (julio 1964), en *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, *Philosophie*, n.º 6, París, Minuit, 1967, pp. 183-200. *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 23-57 (traducción de Alberto González Troyano).

1965:

«Les suivantes» (capítulo 1.º de *Las palabras y las cosas*), *Le Mercure de France*, n.º 1221-1222, julio-agosto, pp. 368-384. «Las Meninas», *Revista de Occidente*, Año V, 2.ª época, n.º 52, julio de 1967, pp. 34-52. Reeditada como homenaje póstumo en *Revista de Occidente*, n.º 41, octubre de 1984, pp. 151-167 (no aparece la autoría de la traducción, si bien es la misma que la realizada por Elsa Cecilia Frost para la editorial Siglo XXI).

1966:

Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, París, Gallimard. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968 (traducción de Elsa Cecilia Frost).

«Entretien: Michel Foucault» (entrevista de Madeleine Chapsal), *La quinzaine littéraire*, n.º 5, 15 mayo, pp. 14-15. «A propósito de *Las palabras y las cosas.* Conversación con Michel Foucault», en en *Saber y Verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, pp. 31-37 (traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría).

«Michel Foucault, *Les mots et les choses»* (entrevista de Raymond Bellour), en *Les lettres françaises*, 31 de marzo, n.º 1125, pp. 3-4. «Entretien 1.ª: Michel Foucault», en Bellour, R. (compilador): *Le livre des autres*, París, Éditions de l'Herne, 1971. «Entrevista con Michel Foucault», en *El libro de los otros*, Barcelona, Anagrama, 1973, pp. 7-16 (traducción de Francisco Serra Cantarell).

«La pensée du dehors», *Critique*, n.º 229, junio, pp. 523-546. (Artículo-homenaje a Maurice Blanchot). *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-textos, 1998 (traducción de Manuel Arranz Lázaro).

1967:

«Sur les façons d'écrire l'histoire», en *Les lettres françaises,* n.º 1187, 15 julio, pp. 6-9. «Entretien 2.ª: Michel Foucault», en Bellour, R. (compilador): *Le livre des autres*, París, Éditions de l'Herne, 1971. «Segunda entrevista con Michel Foucault», en *El libro de los otros* (1973), pp. 61-79.

«Che cos'è Lei Proffesor Foucault?» (Entrevista de Paolo Caruso), *La Fiera Letteraria,* XLII, n.º 39, 28 septiembre, pp. 11-15. Existe una versión más extensa «Conversazione con Michel Foucault», en Caruso, P.: *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Milán, V. Mursia & C., 1969, pp. 91-131. «Conversación con Michel Foucault», en Caruso, P.: *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969, pp. 65-91 (traducción de Francisco Serra Cantarell).

1968:

«Réponse à une question», *Esprit*, n.º 371, mayo, pp. 850-874. «Respuesta a una pregunta», en Torres, F. (editor): *Dialéctica y Libertad*, Valencia, 1976, pp. 11-48 (traducción de Amparo Ariño Verdú). También en Terán, O.: *El discurso del poder*, México, Folios Ediciones, 1983, pp. 64-87 (traducción de Óscar Terán); y con el título «La función política del intelectual. Respuesta a una cuestión», en *Saber y Verdad* (1985), pp. 47-73.

Cercle D'Epistemologie, «Sur l'Archéologie des sciences: A Michel Foucault», *Cahiers pour l'Analyse*, Summer, n.º 9, Généalogie des sciencies, verano. Círculo de Epistemología de la Escuela Normal Superior (París), «Preguntas a Michel Foucault», en VV. AA.: *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 216-220 (traducción de Berta Stolior).

«Réponse au Cercle D'épistémologie», *Cahiers pour l'Analyse,* n.º 9, pp. 9-40. «Respuesta al Círculo de Epistemología», en VV. AA.: *Análisis de Michel Foucault* (1970), pp. 221-270. En catalán: «Resposta al Cercle d'Epistemologia», en Casanovas i Romeu, P.: *L'ordre del discurs i altres escrits* (1982), pp. 51-102.

«Entretiens sur Foucault», *La Pensée. Revue du rationalisme moderne*, n.º 137, febrero, pp. 3-37. «Coloquio sobre *Las palabras y las cosas*», en VV. AA.: *Análisis de Michel Foucault* (1970), pp. 148-208.

«Foucault répond à Sartre» (entrevista de radio de ElKabascch, J.-P.), *La quinzaine littéraire*, n.º 46, 1 de marzo, pp. 20-22, «Foucault responde a Sartre», en *Saber y Verdad* (1985), pp. 39-46.

«Ceci n'est pas une pipe», *Cahiers du chemin*, n.º 2, enero, pp. 79-105. (versión más extensa en formato libro: París, Fata Morgana, 1973). *Esto no es una pipa: ensayo sobre Magritte*, Barcelona, Anagrama, 1981 (traducción de Francisco Monge).

1969:

L'archéologie du savoir, París, Gallimard. *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970 (traducción de Aurelio Garzón del Camino).

«Qu'est-ce qu'un auteur?» (conferencia pronunciada el 22 de abril ante la «Sociedad Francesa de Filosofía»), *Bulletin de la Societé Française de Philosophie,* n.º 64, julio-septiembre, pp. 73-104. «Què és un autor», *Els Marges*, n.º 27-29, 1983, pp. 205-220 (traducción de Pompeu Casanovas), y en *Creación: estética y teoría de las artes*, n.º 9, octubre, 1993, pp. 36-41 (presentación de Ángel Gabilondo, no hay indicación precisa sobre el traductor).

«Ariane s'est pendue», *Le Nouvel Observateur*, n.º 229, 31 de marzo, pp. 36-37 (comentario de *Différence et Répetition* de G. Deleuze). «Ariadna se ha colgado», *Archipiélago*, n.º 17, pp. 83-86 (traducción de Milton Tornamira).

1970:

L'ordre du discours, París, Gallimard, 1971 (lectura inaugural en el Collège de France, 2 de diciembre de 1970). *El orden del discurso,* Barcelona, Tusquets, 1973 (traducción de Alberto González Troyano). En catalán, *L'ordre del discurs,* en Casanovas Romeu, P.: *L'ordre del discurs i altres escrits* (1982), pp. 103-148.

«Theatrum philosophicum» (comentario de *Logique du Sens* de G. Deleuze), *Critique*, n.º 282, noviembre, pp. 885-908). *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1972 (traducción de Francisco Monge). Incluye el texto de Gilles Deleuze, *Repetición y Diferencia*.

1971:

«Nietzsche, la Généalogie et l'Histoire», en *Hommage à Jean Hyppolite*, París, PUF, 1971, pp.145-172. «Nietzsche, la Genealogía, la Historia», en *Microfísica del poder*, Madrid, la Piqueta, 1978, pp. 7-29 (traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría). En catalán, «Nietzsche, la Genealogía, la Història», en Casanovas i Romeu, P.: *L'ordre del discurs i altres escrits (*1982), pp. 149-180. También en Valencia, Pre-textos, 1998(traducción de José Vázquez Pérez).

«Par delà le bien et le mal», *Actuel*, n.º 14, noviembre, pp. 42-47 (discusión con estudiantes recogidas por M. A. Burnier y P. Graine). «Michel Foucault» en *Conversaciones con los radicales*, Barcelona, Kairós, 1975, pp. 21-44 (traducción de J. Luis López). Título original: *C'est demain la veille*, París, Éditions du Seuil, 1973. «Más allá del bien y del mal», en *Microfísica del poder* (1978), pp. 31-44.

Manifiesto del G.I.P. (firmado por J. Domenach, M. Foucault y P. Vidal-Naquer, leído el 8 febrero en la capilla de Saint-Bernard de Montparnasse).

«Création d'un groupe d'information sur les prisons l», *Esprit*, n.º 401, pp. 531-532; también en *J'Accuse*, 15 marzo de 1972, n.º 3, p. 26 («Creación de un grupo sobre las prisiones»).

«Préface» a *Enquête dans vingt prisons* (París, Champ libre, coll. «Intolerable», 28 de mayo), n.º 1, pp. 3-5. («Encuesta en veinte prisiones»).

«Je perçois l'intolérable» (entrevista de G. Armleder), *Journal de Génève*, cahiers 135, n.º 170, 24-25 de julio, p. 13 («Percibo lo intolerable»).

«Human nature: Justice versus Power» (trascripción de la discusión mantenida con N. Chomsky, Hilversum: NOS-televisión, noviembre). «La naturaleza humana: ¿justicia o poder?», *Cuadernos Teorema*, n.º 6, Valencia, Universidad de Valencia, 1976 (traducción de Ana Sánchez); y «La naturaleza humana: Justicia contra poder», en VV. AA.: *La filosofía y los problemas actuales*, Madrid, Fundamentos, 1981, pp. 145-212 (traducción de Agustín Gil Lasierra).

1972:

«Mon corps, ce papiers, ce feu», apéndice a la segunda edición de *Folie et Désairon. Histoire de la Folie...* (1972), pp. 583-603. «Mi cuerpo, ese papel, ese fuego», apéndice, 2.ª edición, México, FCE (1976), pp. 340-372.

«Sur la justice populaire. Débat avec les maos», *Les temps modernes*, n.º 310 bis: «Nouveau fascisme, nouvelle democratie», 27 de mayo, pp. 335-366. (debate el 5 febrero con Pierre Victor —seudónimo del líder maoísta Benny Lévy— y Philiphe Gavi). «Sobre la justicia popular. Debate con los maos», en *Microfísica del poder* (1978), pp. 45-75; y en *Sexo, Poder, Verdad. Conversaciones con Michel Foucault*, Barcelona, Materiales, 1978, pp. 83-130 (traducción de Miguel Morey).

Curso 1971-1972: *Théories et institutions pénales* (Teorías e instituciones penales). Compendio del curso en *Annuaire du Collège de France*, 1972, pp. 283-286. Seminario: *Psychiatrie et penalité au siècle XIX* (Psiquiatría y penalidad en el siglo XIX).

«Les intellectuels et le pouvoir», *L'arc*, n.º 49, 2.º trimestre, pp. 3-10 (conversación con G. Deleuze). «Un diálogo sobre el poder», *El Viejo Topo*, n.º 6, marzo, 1977, pp. 19-23 (traducción de Francisco Monge). «Un diálogo sobre el poder, por G. Deleuze y M. Foucault», en *Sexo, Poder, Verdad. Conversaciones con Michel Foucault* (1978), pp. 67-82 (traducción de Francisco Monge); y «Los intelectuales y el poder. Entrevista de Michel Foucault y Gilles Deleuze», en *Microfísica del poder* (1978), pp. 77-86.

1973:

Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère... Un cas de parricide au XIX siècle, presenté par M. Foucault, París, Gallimard-Juillard. *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano...*

Un parricidio del siglo XIX, presentado por M. Foucault, Barcelona, Tusquets Editores, 1976 (traducción de Joan Viñoly).

«La vérité et les formes juridiques» («A verdade e as formas jurídicas»), manuscrito en la Universidad Católica Pontifica de Río de Janeiro, 21-25 mayo, 1973, en *Cuadernos P. U. C.*, n.º 16, junio, 1974, pp. 5-133 (cinco conferencias y un apéndice en el que participan varios intelectuales brasileños). *A verdade e as Formas Jurídicas*, Rio de Janeiro, Pontificia Universidade Catolica do Rio de Janeiro, 1978. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980 (traducción de Enrique Lynch).

«Entretetien avec Michel Foucault: à propos de l'enfermement pénitentaire» (entrevista de Krywin, A.), en Ringelheim, F., *Pro-justitia, revue politique de droit*, n.º 3-4, octubre, pp. 5-14. «A propósito del encierro penitenciario», en *Sexo, Poder, Verdad. Conversaciones con Michel Foucault* (1978), pp. 131-148.

Resumen del Curso 1972-1973: «La societé punitive», *Annuaire du Collège de France*, pp. 255-267. «La sociedad punitiva», en *La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta, 1990, pp. 47-68 (traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría).

«Préface», en Livrozet, S.: *De la prison à la révolte*, París, Mercure de France, pp. 7-14.

«Le pouvoir et la norme», leído en el Collège de France, el 28 de marzo. «Power and Norm: Notes», en Morris, M. y Patton, P. (eds.): *Michel Foucault: Power Truth, and Strategy*, Sidney, Feral Publications, 1979, pp. 59-66. «El poder y la norma», en Máiz, R. (comp.): *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 1987, pp. 211-216 (traducción de Violeta Rodríguez Carballal).

1974:

Resumen del Curso 1973-1974: «Le pouvoir psychiatrique», *Annuaire du Collège de France*. «Psiquiatría y Antipsiquiatría», en *La vida de los hombres infames* (1990), pp. 69-82.

«La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina» (primera conferencia pronunciada en el Curso de Medicina Social de Río de Janeiro), *Educación Médica y Salud*, vol. 10, n.º 2, 1976, pp.152-170 (no aparece traductor); en *La vida de los hombres infames* (1990), pp. 93-120.

«Historia de la "medicalización"» (segunda conferencia pronunciada en el Curso de Medicinal Social de Río de Janeiro), *Educación Médica y Salud*, vol. 11, n.º 1, 1977, pp. 3-25 (no aparece traductor), en *La vida de los hombres infames* (1990), pp. 121-152.

«Incorporación del hospital a la tecnología moderna» (tercera conferencia

pronunciada en el Curso de Medicinal Social de Río de Janeiro), *Educación Médica y Salud*, vol. 12, n.º 1, 1978, pp. 20-35 (no aparece traductor), en *La vida de los hombres infames* (1990), pp. 153-174.

1975:

Surveiller et punir. Naissance de la prison, París, Gallimard. *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976 (traducción de Aurelio Garzón del Camino).

«Des supplices aux cellules» (entrevista de Roger Pol), *Le Monde,* 21 de febrero, p. 16. «De los suplicios a las celdas», en *Saber y Verdad* (1985), pp. 83-88.

«Pouvoir et corps», *Quel corps*, n.º 2, septiembre-octubre, pp. 2-5. «Poder-Cuerpo», en *Microfísica del poder* (1978), pp. 103-110.

«Entretien sur la prison: le livre et sa méthode» (entrevista de J. J. Brochier), *Magazine littéraire*, n.º 101, junio, pp. 27-33. Publicado también con el título «Les jeux de pouvoir», en Grisoni, D., Châtelet, F., Derrida J., Foucault, M., Lyotard, F., Serres, M.: *Politiques de la Philosophie*, París, Éditions Grasset & Fasquelle, 1976, pp.157-174. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método», en *Microfísica del poder* (1978), pp. 87-101; y «Los juegos del poder», en Grisoni, D. (comp.): *Políticas de la filosofía*, México, FCE, 1982, pp. 176-199 (traducción de Oscar Barahona y Uxda Doyhamboure).

«La casa della follia», en Basaglia, F., Foucault, M., Castel. R., Goffman, E. (y otros): *Crimini di pace. Richerche sugli intelletuali e sui technici come adetti all'oppressione*, Torino, G. Einaudi, 1975, pp. 151-169. «La casa de la locura», en *Los crímenes de la paz*, México, Siglo XXI, 1977, pp. 135-150 (traducción de Carmen Valcarce). Edición francesa, *Les criminels de paix*, París, Maspero, 1980, pp. 145-160.

Resumen del Curso 1974-1975: «Les anormaux», *Annuaire du Collège de France*, pp. 335-339. «Los anormales», en *La vida de los hombres infames* (1990), pp. 83-91; y «Los anormales», en *Hay que defender la sociedad*, Buenos Aires, Almagesto, 1992, pp. 9-17 (traducción de Jorge Fernández Vega).

«La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens» (entrevista con Bernard-Henri Lévy), *L'Imprévu*, n.º 1, enero, p. 3. («La política es la continuación de la guerra por otros medios»).

«Aller à Madrid», *Libération*, n.º 358, 24 de septiembre, p. 7. («Ir a Madrid»).

«Sur la sellette: Michel Foucault» (entrevista de J. L. Ezine), *Les Nouvelles littéraires*, n.º 2477, 17-23 marzo, p. 3. («Acerca del banquillo»).

1976:

Histoire de la sexualité I. La Volonté de Savoir, París, Gallimard. *La Voluntad de Saber. Historia de la sexualidad I*, México, Siglo XXI, 1977 (traducción de Ulises Guiñazú).

«Questions à Michel Foucault sur la géographie», *Hérodote*, n.º 1, enero-marzo, pp. 71-85. «Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía», en *Microfísica del poder* (1978), pp. 111-124.

«Entretien avec Michel Foucault», *Cahiers du cinéma*, n.º 271, noviembre, pp. 52-53. (Entrevista de P. Kane, sobre el film basado en *Yo, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mére, ma soeur et mon frére*, dirigido por René Allio, 1976).

«Les mailles du pouvoir» («As malhas do poder»**,** conferencia en noviembre en la Facultad de Filosofía y Letras, San Salvador de Bahía, Brasil), primera parte, *Barbarie*, Summer, n.º 4, 1981, pp. 23-27; segunda parte, *Barbarie*, Summer, n.º 5, 1982, pp. 34-42. «Las redes del poder» en *Fahrenheit 450*, n.º 1, Buenos Aires, diciembre de1986. También en Foucault, M.: *Las redes del poder*, Buenos Aires, Almagesto, 1992, pp. 5-30 (traducción del francés al portugués Ubirajara Rebouças, y traducción del portugués al castellano, Heloísa Primavera).

«L'Occident et la vérité du sexe. Un texte de Michel Foucault», *Le Monde*, 5, noviembre, p. 24 («Occidente y la verdad del sexo. Un texto de Michel Foucault»). Presentación del proyecto de *Histoire de la Sexualité*.... Extracto en la contraportada de *Sexo, Poder, Verdad. Conversaciones con Michel Foucault* (1978).

Resumen del Curso 1975-1976: «Il faut défendre la société», *Annuaire du Collège de France*, pp. 361-366. Resumen, «Hay que defender la sociedad», en *Hay que defender la sociedad* (1992), pp. 19-28 (contiene también los textos «Los anormales», pp. 9-17, y «Del gobierno de los hombres», pp. 29-35); y con el título *Genealogía del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado*, Madrid, La Piqueta, 1992 (traducción de Alfredo Tzveibely). También en *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2003 (traducción de Horacio Pons).

«Curso del 7 de enero de 1976», leído el mismo día en el Collège de France, en Fontana, A., Pasquino, P.: *Michel Foucault. Microfísica del potere*. *Interventi politici*, Turín, Einaudi, 1977, pp. 163-177, en *Microfísica del poder* (1978), pp. 125-137.

«Curso del 14 de enero de 1976», leído el mismo día en el Collège de France, en *Microfísica del Potere* (1977), pp. 178-194; en *Microfísica del poder* (1978), pp. 139-152.

«Une morte inacceptable» («Una muerte inaceptable»), «Prefacio» en Cuau, B.: *L'affaire Mirval ou comment le récit abolit le crime* («El asunto Mirval o cómo el relato puede abolir el crimen»), París, La presse d'aujourd'hui, 1976, pp. VII-XI.

«La politique de la santé au XVIII siécle», en Barret-Kriegel, B. (y otros): *Les machines à guérir*, París, Institut de l'Environnement, pp. 11-21. «La política de la salud en el siglo XVIII», en *Saber y Verdad* (1985), pp. 89-106.
«Faire vivre et laissez mourir: la naissance du racisme», leído el 17 de marzo en el Collége de France, *Les temps modernes*, n.º 535 (1991), pp. 37-61. «Hacer vivir y dejar morir: el nacimiento del racismo», en *Er. Revista de Filosofía*, n.º 12-13 (verano-invierno), 1991, pp. 227-255 (traducción de Rosario García del Pozo y Francisco Vázquez García).

1977:

«L'oeil du pouvoir» (entrevista de Jean-Pierre Barou y Michele Perrot), *Les nouvelles littéraires*, 55, 31 de marzo, n.º 2578, pp. 6-17. También «Prefacio», en Bentham, J., *Le panoptique*, París, Belfond, 1977, pp. 9-31. «El ojo del poder», prólogo de *El panóptico*, Madrid, La Piqueta, 1979, pp. 9-26 (traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría).

«La folie encerclée: dialogue sur l'enfermement et la répresion psychiatrique», *Change*, n.º 32-33, octubre, pp. 76-110 (diálogo con D. Cooper, J.-P. Faye, M. Zecca). También en *La quinzaine littéraire*, n.º 265, 16 mayo, pp. 17-20. «Encierro, psiquiatría, prisión», en *Sexo, Poder, Verdad. Conversaciones con Michel Foucault* (1978), pp. 165-214.

«Foucault: non au sexe roi» (entrevista de B. Henry Lévy), *Le Nouvel Observateur*, n.º 644, 12 de marzo, pp. 92-103. «No al sexo rey», *Triunfo*, n.º 752, 25 junio, 1977, pp. 46-51 (no aparece el traductor), en *Sexo, Poder, Verdad. Conversaciones con Michel Foucault* (1978), pp. 239-260.

«Le jeu de Michel Foucault» (discusión con A. Grosrichard, J.-A. Miller, C. Millot y otros, en febrero-marzo), *Ornicar,* n.º 10, julio, pp. 62-93. «El juego de Michel Foucault», *Diwan*, n.º 2 y 3, 1978, pp. 171-202 (traducción de Javier Rubio); en Terán, O.: *El discurso del poder* (1983), pp. 183-215; y en *Saber y Verdad* (1985), pp. 127-161.

«Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps» (entrevista de L. Finas), *La quinzaine littéraire*, n.º 247, 1-15 enero, pp. 4-6. «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos», en *Microfísica del poder* (1978), pp. 153-162.

«Peine de mort: l'angoisse de juger» (conversación con J. Laplanche y R. Badinter, recogida por C. David), *Le Nouvel Observateur*, n.º 655, 30 de mayo, pp. 92-126. «La angustia de juzgar. Debate sobre la pena de muerte», en *Saber y Verdad* (1985), pp. 107-125.

«Pouvoirs et estratégies» (cuestionario que Foucault contesta por escrito), *Les révoltes logiques*, n.º 4, primer trimestre, pp. 89-97. «Poderes y estrategias», *Negaciones*, n.º 5, primavera de 1978, pp. 67-79, en *Microfísica del poder* (1978), pp. 163-174; y en *Sexo, Poder, Verdad. Conversaciones con Michel Foucault* (1978), pp. 149-164.

«Préface» a la versión inglesa de Deleuze, G., Guattari, F.: *Anti-Oedipus: Capitalism and Schzophrenia*, Nueva York, Viking Press, pp. XI-XIV. «El Anti-Edipo, una introducción a la vida no fascista», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n.º 17, octubre-diciembre de 1994, pp. 88-91 (traducción de Milton J. Tornamira).

«La vie des hommes infâmes», *Les cahiers du chemin*, n.º 29, 15 de enero, pp. 12-29. «La vida de los hombres infames», en *La vida de los hombres infames*, Madrid (1990), pp. 175-202.

«La Grande Colère des faits», *Le Nouvel Observateur*, 9 de mayo, n.º 652, pp. 84-86 (reseña del libro de Glucksmann, A.: *Les maîtres penseurs*, París, Grasset, 1977).

«Le pouvoir, une bête magnifique» («El poder, una bestia magnífica», entrevista de Manuel Osorio), *Cuadernos para el diálogo*, n.º 238, noviembre, pp. 19-25.

«Verité et pouvoir» (entrevista de A. Fontana en 1976), en Fontana, A., Pasquino, P.: *Michel Foucault. Microfísica del potere. Interventi politici* (1977), pp. 3-28. Versión abreviada en *L'arc*, n.º 70 especial, pp. 16-26. «Verdad y poder», en *Microfísica del poder* (1978), pp. 175-189; y en *Sexo, Poder, Verdad. Conversaciones con Michel Foucault* (1978), pp. 215-238.

«Enfermement, psychiatrie, prison» (diálogo entre D. Cooper, M.ª-O Faye, J.-P. Faye, M. Foucault y M. Zecca), *Change*, n.º 32-33, octubre, pp. 76-110. «Encierro, psiquiatría, prisión», en *Sexo, Poder, Verdad. Conversaciones con Michel Foucault* (1978), pp. 165-213.

1978:

«La poussière et le nuage». Respuesta al artículo de J. Léonard «L'historien et le philosophe», en Perrot, M. (comp.): *L'impossible prison: recherches sur le systeme penitentiaire au XIX siècle*, París, Seuil, 1980, pp. 29-39. «El polvo y la nube», en *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1982, pp. 37-53 (traducción de Joaquín Jordá).

«Mesa redonda del 20 de mayo 1978», (diálogo con los historiadores J. Léonard, F. Ewald, J. Revel, M. Perrot y otros sobre *Surveiller et Punir*), en Perrot, M. (comp.): *L'impossible prison: recherches sur le systeme penitentiaire au XIX. Siècle*, París, Seuil, 1980, pp. 40-56. «Mesa redonda sobre *Vigilar y Castigar*», en *La imposible prisión: debate con Michel Foucault* (1982), pp. 55-79; y «Debate con los historiadores», en Terán, O.: *El discurso del poder* (1983), pp. 216-232.

«Du bon usage du criminel», *Le Nouvel Observateur*, n.º 722, 11 de septiembre, pp. 40-42. «Del buen uso del criminal», *Triunfo*, n.º 826, 25 de noviembre de 1978, pp. 38-39 (no aparece el traductor); también en *La vida de los hombres infames* (1990), pp. 203-211.

«Nuevo orden interior y control social» (breve alocución en la Universidad de París, Vincennes), *El Viejo Topo*, Extra, n.º 7, septiembre de 1979, pp. 5-7 (no aparece el traductor); en *Saber y Verdad* (1985), pp. 163-166.

«De la gouvernamentalitá» (lección del 1 febrero en el Collége de France), *Aut-aut*, septiembre-diciembre, n.º 167-168, pp. 12-29. «La gubernamentalidad», en VV. AA.: *Espacios de poder*, Madrid, La Piqueta, 1981, pp. 9-26 (traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría).

«Precisazioni sul potere: Riposta ad alcuni critici» (entrevista de P. Pasquino, grabada en París, febrero), en *Aut-aut*, n.º 167-168, septiembre-diciembre, pp. 12-29. «Lo que digo y lo que dicen que digo», *El Viejo Topo*, n.º 29, febrero, 1979, pp. 28-29 (no aparece traductor). (Extracto de la réplica de Foucault: «Precisiones sobre el poder. Respuesta a algunos críticos»). El texto completo, en Tarcus, H. (comp.): *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1993, pp. 247-254.

«George Canguilhem philosopher of error». Introducción a la traducción inglesa en Canguilhem, G., *The normal and the pathological*, Boston, Reidel, 1978, pp. IX-XX. «Georges Canguillhem: filósofo del error», en Máiz, R. (comp.): *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault* (1987), pp. 201-210.

1979:

«*Omnis et singulatim*: Toward a Criticism of "Political Reason"» (dos conferencias en la Universidad de Stanford, 10-16 de octubre), *The Tanner lectures*, Human value, II Salt Lake City, Editorial de la Universidad de Utah, 1981, pp. 225-254) En francés, *Le Débat,* n.º 41, 9 de noviembre de 1986, pp. 5-36. «Lo universal y lo singular: hacia una crítica de la razón política», en Abraham, T.: *Los senderos de Foucault* (1989), pp. 149-174. También en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A. B. (1990), pp. 95-140 (traducción de Mercedes Allendesalazar) y en *La vida de los hombres infames* (1990), pp. 265-306.

«Curso del año 1978-1979: Naissance de la biopolitique», *Annuaire du Collège de France*, n.º 79, pp. 367-372. «Nacimiento de la biopolítica», en *Estética, Ética y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 209-215 (traducción de Ángel Gabilondo).

«La phobie de l'État», *Libération*, 30 de junio-1 de julio de 1984, p. 21 (extractos leídos en el Collège de France, 31 de enero de 1979). «Fobia al Estado», en *La vida de los hombres infames* (1990), pp. 307-314.

1980:

«Sexuality and Solitude», *London Review of Books*, 21 de mayo de 1981, pp. 3-7 (seminario con Richard Sennet en el Instituto de Humanidades de la Universidad de Nueva York de noviembre de 1980). «Sexualidad y Soledad», *El Viejo Topo*, n.º 61, octubre de1981, pp. 47-54 (traducción de Inmaculada Garín).

«Le vrai sexe», *Arcadie*, n.º 3, noviembre, pp. 617-625 (este texto no aparece en la edición original de *Herculine Barbin dite Alexine B.,* París, Gallimard, 1978, col «Les Vies parallèles»), escrito especialmente para la edición norteamericana. «El sexo verdadero», en *Herculine Barbin, llamada Alexine B.*, Madrid, Editorial Revolución, 1985, pp. 11-20 (traducción de Antonio Serrano González y Ana Canellas).

«Postface», en Perrot, M. (comp.): *L'impossible prison: recherches sur le systeme penitentiaire au XIX siècle* (1980), pp. 316-318. «Postfacio», en *La imposible prisión: debate con Michel Foucault* (1982), pp. 88-91.

«Le philosophe masqué» (entrevista de C. Delacampagne), *Le Monde*, n.º 10, 6 de abril, pp. I y XVII. «El filósofo enmascarado», en *Estética, Ética y Hermenéutica* (1999), pp. 217-224.

1981:

«L'évolution de la notion d'"individu dangereux" dans la psychiatrie legale», *Déviance et societé*, vol. 5, n.º 4, pp. 403-422. «La evolución de la noción de "individuo peligroso" en la psiquiatría legal», en *La vida de los hombres infames* (1990), pp. 231-264.

«Cours de l'année: Subjectivité et vérité», *Annuaire du Collège de France*, 81, pp. 385-389. «Subjetividad y verdad», en *Estética, Ética y Hermenéutica* (1999), pp. 255-260.

«Face aux gouvernements, les droits de l'homme» (intervención en Ginebra en una conferencia de prensa para defender los derechos humanos organizada en Naciones Unidas, junio de 1981), en *Libération*, n.º 967, 30 de junio-1 de julio, p. 22. «Frente a los gobiernos, los derechos humanos», en *Liberación*, n.º 6, 30 de diciembre de 1984, p. 31 (traducción de J.-P. B.), en *La vida de los hombres infames* (1990), pp. 313-314.

1982:

«Le combat de la chasteté», *Communications*, n.º 35, mayo, pp. 15-25 (extracto del tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*). También en Ariès, Ph., Béjin, A., Foucault, M. y otros: *Sexualités Occidentales*, París, Du Seuil, 1982. «El combate de la castidad», en *Saber y Verdad* (1985), pp.167-182; y «La lucha por la castidad», en Ariès, Ph., Béjin, A., Foucault, M. y otros: *Sexualidades occidentales*, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 33-50 (traducción de Carlos García Velasco).

«Technologies of the self» (seminario en la Universidad de Vermont, Burlinngton, octubre), en *Technologies of the self,* editado por L. Martín, H. Gutman, P. H. Hutton (comps.), Amherts, University of Massachussets Press, 1988, pp.16-49. «Tecnologías del yo», en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B. (1990), pp. 45-94.

«The subject and power», prólogo en Dreyfus, H., Rabinow, P.: *Michel*

Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, Estados Unidos, The University of Chicago Press, 1982 (1.ª edición), pp. 208-226. Extracto del prólogo: «Por qué estudiar el poder» y «El sujeto y el poder», *Liberación*, n.º 6, 30 de diciembre de 1984, pp. 3-8 (traducción de Fernando Álvarez-Uría); extracto del prólogo: «Por qué estudiar el poder: la cuestión del sujeto», en *Saber*, n.º 3, mayo-junio de 1985, pp. 14-23 (traductores de la revista A. Bel, A. Comas, C. Pons, M. Quílez, J. Romero); extracto del prólogo: «Por qué hay que estudiar el poder: la cuestión del sujeto», en Mills, C. W. y otros: *Materiales de Sociología Crítica*, Madrid, La Piqueta, 1986, pp. 25-36 (traducción de Fernando Álvarez-Uría). Prólogo completo en Dreyfus, H. L., Rabinow, P.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 1988, pp. 227-244 (traducción de Corina de Iturbe).

Cours de l'année 1981-82: «L'herméneutique de soi», *Annuaire du Collège de France*, pp. 395-406. El texto original francés fue recuperado a partir de la transcripción de H. Becker y L. Wolfsteter, publicado en alemán con el título *Freiheit und Selbstsorge*, Frankfurt, Materialis Verlag, 1985. En francés, extractos de las lecturas realizadas en el Collége de France (6, 13, 27 de enero; 3, 10, 17, 24 de febrero; y 10 de marzo), en *Concordia. Revue Internationale de philosophie*, n.º 12, 1988, pp. 44-69. *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, La Piqueta, 1994 (reúne los resúmenes del Curso 1981-1982 en el Colegio de Francia: ocho lecciones y una entrevista. Traducción de Fernando Álvarez-Uría).

«Structuralism and post-structuralism: an interview with Michel Foucault». (entrevista de G. Raulet), mayo, *Telos*, n.º 55, primavera de 1983, pp. 195-211. «Estructuralismo y postestructuralismo», en *Estética, Ética y Hermenéutica* (1999), pp. 307-334.

«Sexual acts and sexual choice: interview by James O'Higgins» (transcripción de una entrevista realizada en el apartamento de Michel Foucault, en marzo de 1982, traducida al inglés por el investigador J. O'Higgins), en Steiner, G., Boyers, R. (eds.): *Homosexuality: Sacrilege, Vision, Politics* (Selection), Skidmore College, 1982. «Opción sexual y actos sexuales: una entrevista con Michel Foucault», en Steiner, G., Boyers, R. (eds.): *Homosexualidad: Literatura y política*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 16-37 (traducción de Ramón Serratacó y Joaquina Aguilar).

«Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity» (entrevista con B. Gallagher y A. Wilson), *The Advocate*, n.º 400, 7 de agosto, pp. 26-30. «Entrevista con Michel Foucault: El poder, el sadomasoquismo y el estado», *Ábaco. Revista de cultura y ciencias sociales*, n.º 1, 1986, pp. 77-80 (transcripción e introducción de Miguel Cancio).

1983:

«Qu'appelle-t-on punir?». (entrevista con F. Ringelheim), *Revue de l'Université de Bruxelles*, n.º 1-3, 1984, pp. 35-46. «¿A qué llamamos castigar?», *Archipiélago,* n.º 2, 1989, pp. 55-63 (traducción de Fernando Álvarez-Uría); y en *La vida de los hombres infames* (1990), pp. 213-229.

«Qu'est-ce que les Lumières?», leído en el Collège de France, 5 de enero, en *Magazine Littéraire*, n.º 207, mayo de 1984, pp. 34-39. Edición inglesa «What is Enlightenment?, en *The Foucault Reader*, ed. por P. Rabinow, Nueva York, Pantheon, 1984, pp. 32-50. «¿Qué es la Ilustración?», en *Saber y Verdad* (1985), pp. 197-207.

«Un système fini face à une demie infinie» (entrevista de R. Bono), en Bono, R.: *Sécurité Sociale: l'Enjeu*, París, Syros, 1983, pp. 39-63. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita», en *Saber y Verdad* (1985), pp. 207-226.

«Politics y Ethics: an interview» (discusión con Rabinow, P., Taylor, Jay, J., Rorty, R., Lowenthal, L.), en Rabinow, P. (ed.): *The Foucault Reader*, New York, Pantheón, 1984, pp. 373-380 («Política y Ética: una entrevista»).

«The genealogy of ethics. An overview of work en progress» (entrevista con H. Dreyfus, P. Rabinow en abril de 1983), en Dreyfus, H., Rabinow, P.: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Estados Unidos, The University of Chicago Press, 1983, pp. 229-252 (2.ª edición). Traducción francesa, *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l'objetivité et de la subjetivité (Avec un entretien et deux essais de Michel Foucault)*, París, Gallimard, 1984. «La genealogía de la ética. Una visión en curso». Fragmento traducido como «Le sexe comme une morale», *Le Nouvel Observateur*, 1-7 junio de1984, pp. 86-90. «El sexo como moral», en *Saber y Verdad* (1985), pp. 183-193. Extracto con el título «El sexo es aburrido», *El País*, 27 de junio de 1984, pp. 32-33 (no aparece el traductor).

«L'écriture de soi», *Corps écrit*, n.º 5, febrero, pp. 3-23. «La escritura de sí», en Abraham, T.: *Los senderos de Foucault* (1989), pp. 175-189.

«Cours de l'année 1982-1983: Usage des plaisir et techniques de soi», *Annuaire del Collège de France*, p. 44 («El uso de los placeres y las técnicas de sí»).

1984:

Histoire de la Sexualité II. L'usage des plaisirs, París, Gallimard (aparecida en mayo). *El uso de los placeres. Historia de la Sexualidad II*, México, Siglo XXI, 1986 (traducción de Martí Soler).

Histoire de la Sexualité III. Les souci de soi, París, Gallimard (aparecida en junio). *La inquietud de sí. Historia de la Sexualidad III*, México, Siglo XXI, 1987 (traducción de Tomás Segovia).

«Le souci de la verité» (entrevista de F. Ewald), en *Magazine littéraire*, n.º

207, mayo, pp.18-23. «El interés por la verdad», en *Saber y Verdad* (1985), pp. 227-239.

«Alle fonti del piacere» («Aux sources du plaisir»), (entrevista con A. Fontana, grabada el 25 de abril). «Hacia las fuentes del placer», versión incompleta bajo ese título, en *Panorama* n.º 945, 28 de mayo de 1984, pp. 186-193; y con el título «Une esthétique de l'existence», en *Le Monde*, 15 de julio, p. XI.

«L'éthique de souci de soi comme pratique de liberté» (entrevista de Raul Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Muller, 20 de enero), *Concordia. Revue Internationale de philosophie*, n.º 6, 1984, pp. 99-116. «La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad», en *Hermenéutica del sujeto* (1994), pp. 105-142. También en *Estética, Ética y Hermenéutica* (1999), pp. 393-401.

«Michel Foucault, 1926» (autobiografía), *Dictionnaires des philosophes* (dirigido por Denis Huisman), París, Presses Universitaires de France, 1984, primer tomo, pp. 941-944. (firmado con el seudónimo Maurice Florence).

Muere el 25 de junio.

1986:

El 31 de mayo se fundó el Centro Michel Foucault: «Esta asociación tiene por objeto crear, administrar y representar el Centro Michel Foucault. Los objetivos del centro son reunir documentos, archivos y trabajos que componen la obra de Michel Foucault, facilitar y coordinar investigaciones referentes a su obra o que se inspiren en las orientaciones y métodos de ésta, utilizar todos los medios de reunión, especialmente internacional, de difusión, de publicación y de enseñanza necesarios» (Artículo 2.º de los estatutos)[1]. Este centro estaba situado en la Bibliothèque du Saulchoir/Association pour le Centre Michel Foucault, 43 bis, rue de la Glacière, 75013 París. En la actualidad integrado en el IMEC (9, rue Bleue, 75009, París. Teléfono: 0153342323. Biblioteca abierta de lunes a viernes entre las 14 y 18 horas).

1994:

«Dits et Écrits. 1954-1988», París, Gallimard, Volumen I: 1954-1969, Volumen II: 1970-1975, Volumen III: 1976-1979, Volumen IV: 1980-1988. Édition établie sous la direction de Daniel Deferd et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange. Reúne el total de entrevistas, diálogos, conversaciones, intervenciones en congresos, documentos, textos dispersos, etc.

1 Véase «Nota sobre el Centro Michel Foucault», en VV. AA.: *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 2.ª edición, 1995, pp. 341-342. Sobre la nueva ubicación del Centro véase «Centro Michel Foucault», en Sauquillo, J.: *Para leer a Foucault*, *obra cit.*, p. 199.

• Libros sobre Michel Foucault

Obras esenciales: *Entre Filosofía y Literatura* (Volumen I), Barcelona, Paidós, 1999 (traducción de Miguel Morey); *Estrategias de poder* (Volumen II), Barcelona, Paidós, 1999 (traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría); *Estética, Ética y Hermenéutica* (Volumen III), Barcelona, Paidós, 1999 (traducción de Ángel Gabilondo).

ABRAHAM, T. (comp.): *Foucault y la Ética*, Buenos Aires, Biblos, 1988.
—*Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1989.
ALBANO, S.: *Michel Foucault. Glosario epistemológico*, Buenos Aires, Editorial Quadrata, 2004.
ÁLVAREZ URÍA, F.: *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, Barcelona, Tusquets, 1983.
ÁLVAREZ-URÍA, F., VARELA, J.: *Microfísica del poder* (Michel Foucault, edición preparada por...), Madrid, La Piqueta, 1978. Edición original, *Microfísica del potere. Interventi politici* (Michel Foucault, edición preparada por A. Fontana y P. Pasquino), Turín, Einaudi, 1977.
— *El cura Galeote asesino del obispo de Madrid-Alcalá* (proceso médico-legal reconstruido y presentado por...), Madrid, La Piqueta, 1979.
— *Las redes de la psicología. Análisis sociológico de los códigos médico-psicológicos*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1986 (2.ª edición ampliada y revisada, 1994).
— *Sujetos frágiles. Ensayo de sociología de la desviación*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1989.
— *La vida de los hombres infames* (Michel Foucault, edición preparada por...), Madrid, La Piqueta, 1990.
ÁLVAREZ YÁGÜEZ, J.: *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995.
BALBIER, E. y otros: *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990 (traducción de Alberto L. Bixio). Edición original, *Michel Foucault philosophe*, París, Éditions du Seuil, 1989.
BALL, S. J. (comp.): *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, Madrid, Morata, 1993 (traducción de José M. Pomares). Edición original, *Foucault and Education. Disciplines and Knowledge*, Londres, Publisher by Routledge, 1990.
BAUDRILLARD, J.: *Olvidar a Foucault*, Valencia, Pre-textos, 1978 (traducción de José Vázquez). Edición original, *Oublier Foucault*, París, Éditions Galilée, 1977.
BELLOUR, R.: *El libro de los otros*, Barcelona, Anagrama, 1973 (traducción de F. Serra Cantarell): «Entrevistas con Foucault, Lévi-Strauss, Barthes, Francastel, Ramnoux y Metz»; y Nuria Pérez y Ramón García: «Entrevistas con Laplanche y Pontalis y con Rosolato». Edición original, *Le livre des autres*, París, Éditions de l'Herne, 1971.
BERMÚDEZ I ROSES, J. A: *Foucault: un il·lustrat radical?*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2003.
BIRMAN, J.: *Foucault y el psicoanálisis*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.
BLANCHOT, M.: *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Valencia, Pre-textos, 1988 (traducción de Manuel Arranz). Edición original, *Michel Foucault, tel que je l'imagine*, París, Éditions Fata Morgana, 1986.

CAMPILLO, A.: *La invención del sujeto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
CARUSO, P.: *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969 (traducción de F. Serra Cantarell). Edición original, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan,* Milán, V. Mursia & C., 1969.
CASANOVAS I ROMEU, P.: *L'Estetica del saber en Michel Foucault. Gènesi d'una pragmàtica històrica idealista*, Barcelona, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1987.
— *L'ordre del discurs i altres escrits* (edició a cura de Josep Ramoneda), Barcelona, Laia, 1982.
CASTILLA VALLEJO, J. L.: *Análisis del poder en Michel Foucault. Consecuencias para la Sociología de la Educación*, Santa Cruz de Tenerife, Servicio de Publicaciones de la Universidad de la Laguna, 1999.
CASTRO, E.: *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
CASTRO ORELLANA, R.: *Foucault y el cuidado de la libertad*, Santiago de Chile, Ediciones Lom, 2008.
CEBALLOS GARIBAY, H.: *Foucault y el poder*, México, Ediciones Coyoacán, 1994.
CHOMSKY, N., FOUCAULT, M.: *La naturaleza humana: ¿justicia o poder?*, Valencia, Teorema, 1976.
CUSSET, F.: *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Barcelona, Melusina, 2005 (traducción de Mónica Silvia Nasi). Edición original, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, París, Éditions La Découverte & Syros, 2003.
DE LA HIGUERA, J.: *Michel Foucault: la filosofía como crítica*, Granada, Comares, 1999.
DELEUZE, G.: *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987 (traducción de José Vázquez). Edición original, *Foucault*, París, Les Éditions de Minuit, 1986.
DREYFUS, H., RABINOW, P.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988 (traducción de Corina de Iturbe). Edición original, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Estados Unidos, The University of Chicago Press, 1982.
ERIBON, D.: *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992 (traducción de Thomas Kauf). Edición original, *Michel Foucault (1926-1984)*, París, Éditions Flammarion, 1989.
FERNÁNDEZ AGIS, D.: *Después de Foucault: ética y política en los confines de la Modernidad*, Las Palmas de Gran Canaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1995.
FERNÁNDEZ LIRIA, C.: *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault*, Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1992.
GABILONDO, A.: *El Discurso en acción (Foucault y una ontología del presente)*, Barcelona, Anthropos, 1990.
GARCÍA CANAL, M.ª I.: *El Loco, el Guerrero, el Artista. Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault*, México, Plaza y Valdés, 1990.
GARCÍA DEL POZO, R.: *Michel Foucault: un arqueólogo del humanismo*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988.
GÜEDEZ, A.: *Lo racional y lo irracional. Introducción al pensamiento de Michel Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1976 (traducción de Andrea V. Soto). Edición original, *Foucault*, París, Éditions Universitaires, 1972.
GUILLÉN VICENTE, R. F.: «Filosofía y Educación: prácticas discursivas y prácticas ideológicas. Sujeto y Cambio Históricos en libros de texto oficiales para la educación primaria en México» (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de México, 1980, inédita).
HOY, D. C. (comp.): *Foucault,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1988 (traducción de Antonio Bonano). Edición original, *Foucault: A Critical Reader*, Oxford y Nueva York, Basil Blackwell Ltd, 1986.
HURTADO VALERO, P. M.: *Michel Foucault (Un proyecto de ontología histórica*), Málaga, Librería Ágora, 1994.
IBÁÑEZ, J.: *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: Técnica y crítica*, Madrid, Siglo XXI, 1979.
JALÓN CALVO, M.: *El laboratorio Foucault: descifrar y ordenar*, Barcelona, Anthropos, 1994.
JARAUTA, F.: *La filosofía y su otro (Cavaillés, Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Valencia, Pre-textos, 1979.
KREMER-MARIETTI, A.: *Michel Foucault: archéologie et généalogie*, París, Livre de Poche, 1985.
KURZWEIL, E.: *Michel Foucault. Acabar la era del hombre*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1979 (traducción de J. Álvarez). Edición original, «Michel Foucault: Ending the Era of Man», *Theory and Society*, n.º 4, Países Bajos, 1977, pp. 395-420.
LANCEROS MÉNDEZ, J. F.: *Avatares Del hombre: el pensamiento de Michel Foucault*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996.
LARRAURI, M.: *Conocer Foucault y su obra*, Barcelona, Dopesa, 1980.
— *Anarqueología: teoría de la verdad en Michel Foucault*, Valencia, Episteme, 1999.
LÓPEZ ÁLVAREZ, P., MUÑOZ, J. (eds.): *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
MACEY, D.: *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra, 1995 (traducción de Carmen Martínez Gimeno). Edición original, *The lives of Michel Foucault*, Londres, Hutchinson, 1993.
MÁIZ, R. (comp.): *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1987.
MARÍ, E.: *La problemática del castigo. El discurso de Jeremy Bentham y Michel Foucault*, Buenos Aires, Hachette, 1983.
MARTIARENA ÁLAMO, O.: *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*, México, El Equilibrista, 1995.
MARTÍNEZ, F. J.: *Las ontologías de Michel Foucault*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1994.
MILLER, J.: *La pasión de Michel Foucault*, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1996 (traducción de Óscar Luis Molina). Edición original, *The Pasion of Michel Foucault*, Nueva York, Simon & Schuster, 1993.
MINELLO MARTÍN, N.: *A modo de silabario. Para leer a Michel Foucault* (Selección y notas de...), México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 1999.
MORENO PESTAÑA, J. L.: *Convirtiéndose en Foucault. Sociogénesis de un filósofo*, Barcelona, Montesinos, 2006.
MOREY, M. (ed.): *Sexo, Poder, Verdad. Conversaciones con Michel Foucault*,

Barcelona, Cuadernos Materiales, 1978 (Selección, traducción y Prólogo de Miguel Morey, pp. 9-65).
— *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983.
MOREY, M., RAMONEDA, J., EWALD, F., BIDON CHANAL, C., DELA-CAMPAGNE, C.: *Recordar Foucault*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1986.
MURILLO, S.: *El discurso de Foucault: Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones Ciclo Básico Común, 1996.
PAPONI, M.ª S.: *Michel Foucault: historia, problematización del presente*, Buenos Aires, Biblos, 1996.
PERROT, M. (comp.): *La imposible prisión: investigación sobre el sistema penitenciario en el siglo XIX. Debate con Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1982 (traducción de Joaquín Jordá). Edición original, *L'impossible prison: recherches sur le systeme penitentiaire au XIX siécle,* París, Éditions du Seuil, 1980.
PESET, J. L.: *Ciencia y marginación. Sobre negros, locos y criminales*, Barcelona, Editorial Crítica, 1983.
POSTER, M.: *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus Modo de Información*, Barcelona, Paidós, 1987 (traducción de Ramón Alcalde). Edición original, *Foucault, Marxism and History*, Oxford, Polito Press, 1984.
RASSAM, J.: *Michel Foucault: las Palabras y las Cosas*, Madrid, Magisterio Español, 1978.
RODRÍGUEZ PÉREZ, R. M.ª: *Discurso/Poder*, Madrid, Equipo de Estudios Reunidos, 1984.
SALAZAR, L., GIMÉNEZ, G., PÉREZ CORTÉS, S., OCAÑA, L., MARCOS, P., BULNES, J. M.ª, PEREIRA, A., MORALES, C., DE GORTARI, E., MEZA, F. (Presentación de F. González Ayerdi): *La herencia de Foucault. Pensar en la diferencia*, México, UNAM-Ediciones el Caballito, 1987.
SAUQUILLO, J.: *Michel Foucault: una filosofía de la acción,* Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
— *Para leer a Foucault*, Madrid, Alianza Editorial, 2001.
SERRANO GONZÁLEZ, A.: *Michel Foucault. Sujeto, Derecho, Poder*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1986.
TARCUS, H. (comp.): *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, Ediciones El cielo por asalto, 1993.
TERÁN, O. (ed.): *Michel Foucault. El discurso del poder*, México, Folios Ediciones, 1983.
TRÍAS, E.: *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Seix Barral, 1968 (2.ª edición, corregida y revisada 1983).
— *Filosofía y Carnaval*, Barcelona, Anagrama, 1970. Posteriormente E. Trías añadió algunos textos complementarios a la edición original, *Filosofía y Carnaval y otros textos afines*, 1971 (3.ª edición, ampliada, 1984).
VARELA, J.: *Modos de educación en la España de la Contrarreforma*, Madrid, La Piqueta, 1983.
VARELA, J., ÁLVAREZ-URÍA, F.: *Arqueología de la escuela*, Madrid, La Piqueta, 1991.
— *La crisis de los paradigmas sociológicos: el papel de la teoría de Michel Foucault*, Valencia, Universidad de Valencia (Colección Eutopías, 2.ª época), 1994.

VÁZQUEZ GARCÍA, F.: *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia*, Cádiz, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1988.
— *Foucault: la historia como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos, 1994.
VEYNE, P.: *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza Universidad, 1984 (traducción de Joaquina Aguilera). Edición original, *Comment on écrit l'histoire-Foucault révolutionne l'histoire*, París, Éditions du Seuil, 1971.
— *Foucault. Pensamiento y vida*. Barcelona, Paidós, 2009 (traducción de María José Furió Sancho). Edición original, *Foucault. Sa pensée sa personee*, Éditions Albin Michel, 2008 (Francia).

• Artículos, conferencias, entrevistas y otros trabajos sobre Michel Foucault

ABRAHAM, T.: «Prólogo», en Foucault, M.: *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992, pp. 9-14 (traducción de A. Tzveibely).
AJOBLANCO: «¡Quiénes no han tenido jamás el «derecho» a la palabra, la toman ya!», *Ajoblanco*, n.º 26, octubre, 1977, pp. 50-51.
— «Reseña de *Microfísica del poder*», *Ajoblanco*, n.º 42, enero, 1979, p. 21.
ALBIAC, G.: «Sabiduría del poder. Por una lectura materialista de Michel Foucault», *El Cárabo. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 13-14, octubre-noviembre, 1979, pp. 161-175.
— «Del Estado como metáfora del poder», *El Cárabo. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 15, diciembre de 1979, pp. 62-69.
— «Michel Foucault, los límites del pensar», en Bermudo, J. M. (director): *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona, Vicens-Vives, 1983, pp. 529-552.
— «Un proyecto contra el orden», *Diario 16*, 26 de junio de 1984, p. 33. Publicado posteriormente con el título «No future», en *Todos los héroes han muerto*, Madrid, (Ediciones Libertarias, 1986, pp. 92-93).
— «Stultifera navis», *Liberación*, n.º 6, 30 de diciembre de 1984, pp. 17-18. Posteriormente publicado en *Todos los héroes han muerto*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1986, pp. 95-98.
ÁLVAREZ, J.: «Presentación», en Kurzweil, E.: *Michel Foucault: acabar la era del hombre*, Valencia, Cuadernos Teorema, 1979, p. 5.
ÁLVAREZ-URÍA, F.: «Poder médico y orden burgués. Análisis socio-histórico de las condiciones de aparición de la medicina moderna», *Cuadernos de Realidades Sociales*, n.º 13, mayo de 1977, pp. 5-25.
— «Contra el poder, el saber y la verdad» (reseña de *Microfísica del poder*), *Cuadernos de Realidades Sociales*, n.º 14-15 de enero de 1979, pp. 181-186. Publicado posteriormente, en *El País,* Año III, n.º 69, Domingo, 4 de febrero de 1979, pp. I-II.
— «De la policía de la pobreza a las cárceles del alma», *El Basilisco*, n.º 8, julio-diciembre de 1979, pp. 64-71.
— «Recordar a Foucault», *Liberación*, 12 de diciembre de 1984, p. 27 (reseña de la ponencia de Fernando Savater, «Saber y Poder en la obra de Michel Foucault», en las «Jornadas-Homenaje a Michel Foucault», diciembre de 1984).
— «Javier Sádaba: Foucault es un filósofo postmoderno que hace hablar a todas las razones», *Liberación*, 14 de diciembre de 1984, p. 26 (reseña de «La especificidad

discursiva en Michel Foucault», mesa redonda en la que intervinieron, entre otros, J. Sádaba, E. Foulkes y F. Ewald).
— «Romper la jaula de hierro», *Liberación*, n.º 6, 30 de diciembre de 1984, pp. 25-26.
— «De sueños y ratas», *El País*, 30 de julio de 1985, p. 2.
— «Los visitadores del pobre. Caridad, Economía social y asistencia en la España del siglo XIX», en VV. AA.: *Cuatro siglos de acción social. De la beneficencia al Bienestar Social*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 117-146.
— «La infancia tutelada», en VV. AA.: *Perspectivas psiquiátricas*, Madrid, CSIC, 1987, pp. 179-190.
— «Los niños "anormales". Constitución del campo de la infancia deficiente y delincuente», en Lerena, C.: *Educación y Sociología*, Madrid, Akal, 1987, pp. 62-87.
— «Razón y Pasión. El inconsciente sexual del racionalismo moderno», en Savater, F. (edición a cargo de): *Filosofía y Sexualidad*, Barcelona, Anagrama, 1988, pp. 93-122. (2.ª edición 1993).
— «Sociologías de la cárcel», *Archipiélago*, n.º 3, 1989, pp. 83-97.
— «Las instituciones de "normalización". Sobre el poder disciplinario en escuelas, manicomios y cárceles», *Revista de Pensamiento Crítico*, n.º 1, mayo-junio de 1994, pp. 41-49.
— «Prólogo», en Foucault, M.: *Hermenéutica del sujeto* (Edición y traducción de...), Madrid, La Piqueta, 1994, pp. 7-31.
— «Michel Foucault, la verdad y el chismorreo», *El País*, 19 de octubre de 2006, p. 16.
ÁLVAREZ-URIA F., y VARELA, J.: «Psicoanálisis y control social», *Negaciones*, n.º 2, diciembre de 1976, pp. 151-163.
— «Foucault frente a Marx. Anatomía histórico-política del orden burgués», *Tiempo de Historia*, n.º 34, septiembre de 1977, pp. 90-103.
— «Cirugía de las almas: las redes de la psicología», *Negaciones*, n.º 7, verano de 1979, pp. 5-32.
— «De la histerización del cuerpo de la mujer», *El Viejo Topo*, n.º 42, 1980, pp. 8-14.
— «Prólogo», en Foucault, M.: *Saber y Verdad* (Edición y traducción de...), Madrid, La Piqueta, 1985, pp. 7-29.
ANTHROPOS.: «Reseña de *Saber y Verdad*», *Anthropos*, n.º 77, octubre de 1987, pp. XIV-XV.
ARÓSTEGUI, A.: «Michel Foucault», en *Iniciación al estudio del pensamiento actual*, Madrid, Editorial Marsiega, 1975, pp. 251-257.
ARQUÉS, R. y SOLER, S.: «Entrevista a Michel Foucault», *Ajoblanco*, n.º 31, marzo de 1978, pp. 13-15.
ARROYO, F.: «Una obra con fuerza», *El País*, 26 de junio de 1984, p. 30.
— «La destrucción del sujeto», *El País*, 26 de junio de 1984, p. 31.
AUZIAS, J. M.: «El hombre ha muerto», en *El estructuralismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, pp. 121-135.
BANDRÉS, J. M. (extracto del discurso): citado por Lurra, en *Rebelión en las cárceles*, Donosita, Publicaciones Hordago, Edita Lur, 1978, pp. 277-278.
BARTHES, R.: «Por ambas partes», en *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix Barral, 1967, pp. 201-210.
BERMEJO BARREA, J. C.: «Los límites del mito. Del mito a la ciencia» y «Límites y posibilidades del mito en la Grecia Antigua», en *Introducción a la*

Sociología del mito griego, Madrid, Akal Bolsillo, 1979, pp. 55-62; pp. 176-196.
—«Ni en Grecia ni en Roma. Michel Foucault y la Antigüedad clásica», en Máiz, R. (comp.): *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, pp. 189-199.
BILBAO, A.: «Foucault y el comunismo esencialista», *Liberación*, n.º 6, 30 de diciembre de 1984, p. 19.
BUENO, R.: «Lecourt, D.: "Pour une critique de l'épistémologie"», *Teorema*, n.º 8, diciembre de 1972, pp. 143-145.
BURGELIN, P., REVAULT D'ALLONES, O. (y otros): *Análisis de Michel Foucault*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970 (traducción Berta Stolior).
BURNIER, M-A.: «Prólogo», en Foucault, M.: *Conversaciones con los radicales*, Barcelona, Paidós, 1975, pp. 11-20.
CABALLERO, O.: «Michel Foucault, filósofo e historiador, fallece en París a los 57 años de edad», *La Vanguardia*, 26 de junio de1984, p. 47.
CACCIARI, M.: «Foucault y los comunistas: una polémica filosófica», *El Viejo Topo*, n.º 29 de febrero de 1979, pp. 23-29.
CAMPILLO, A.: «Una crisis permanente o cómo contar la historia de la razón», en Jarauta (y otros): *La crisis de la razón,* Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1986, pp. 139-162.
CANCIO, M. (transcripciones e introducción): «Entrevista con Michel Foucault: El poder, el sadomasoquismo y el estado», *Ábaco. Revista de cultura y ciencias sociales*, n.º 1, 1986, pp. 77-80.
CASANOVAS I ROMEU, P. (traducción): Foucault, M.: «Què és un autor», *Els Marges*, n.º 27-29, 1983, pp. 205-220. Posteriormente, en *Creación*, n.º 9, octubre de 1993, pp. 42-68 (presentación de Ángel Gabilondo).
— «Per una memòria política de Michel Foucault», *La Vanguardia*, 21 de agosto de 1984, p. 23.
— «Notas sobre pragmática y metapragmática en el lenguaje literario de Michel Foucault», en Máiz, R. (comp.): *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, pp. 69-96.
CASTEL, R.: «Prólogo», en Álvarez-Uría, F.: *Miserables y locos. Medicina mental y orden social en la España del siglo XIX*, Barcelona, Tusquets, 1983, pp. 7-13.
CHOMSKY, N. y FOUCAULT, M.: «La naturaleza humana: justicia contra poder», en VV. AA.: *La filosofía y los problemas actuales*, Madrid, Fundamentos, 1981, pp.145-212.
COLECTIVO MARGEN: «Contra la cárcel», *Negaciones*, n.º 3, mayo de 1977, pp. 87-105.
COLETTI, L.: «El problema de la dialéctica», *El Viejo Topo*, n.º 20, mayo de 1978, pp. 8-13.
COL·LECTIU ARRAN: «Entrevista a miembros activos de los comités de Apoyo a Presos en la década de los 70-80», *Panóptico*, n.º 4, 2.º semestre, Barcelona, Virus Editorial, 2002, pp. 207-212.
CÓRDOBA MONTOYA, P.: «Foucault: cómo nos inventaron la sexualidad», *El País,* 29 de julio de 1984, p. 5.
COUTINHO, N.: «La evolución del Estructuralismo como "comprensión del mundo"», en Coutinho, N.: *El estructuralismo y la miseria de la razón*, México, Biblioteca Era, 1973, pp. 84-135 (traducción de Jaime Labastida).
DARAKI, M.: «Las ciencias humanas después de la muerte del hombre. Salir del

Estructuralismo», *Diario Filosófico*, n.º 3, septiembre-diciembre de 1985, pp. 277-283.
DE AZÚA, F.: «No me lo puedo creer», *El País*, 14 de octubre de 2006, p. 15.
— «Más sobre Foucault», *El País*, 21 de octubre de 2006, p. 16.
DE DIOS, V. y SÁNCHEZ, M. A.: «Reseña de *Microfísica del poder*», *Negaciones*, n.º 6, otoño de 1978, pp. 158-163.
DELEUZE, G.: «¿En qué se reconoce el Estructuralismo?», en Châtelet, F. (dirigida por): *Historia de la filosofía. Ideas, doctrinas Tomo IV*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp. 567-599 (traducción de Javier Aguirre González). Edición original, *Histoire de la philosophie* (VII, y último volumen: *Le XXe.siècle*), París, Libraire Hachette, 1973.
— «Escritor no: un nuevo cartógrafo» (extracto), *Liberación*, 30 de diciembre de 1984, pp. 14-15.
DELEUZE, G. y FOUCAULT, M.: «Un diálogo sobre el poder», *El Viejo Topo*, n.º 6 de marzo de 1977, pp.19-23.
DIARIO 16: «Crítico feroz del pensamiento y de la sociedad occidentales. Murió el filósofo Michel Foucault», *Diario 16*, 26 de junio de 1984, p. 33.
DREYFUS, H. y RABINOW, P.: «El sexo como moral» (entrevista), en Foucault, M.: *Saber y Verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, pp. 183-193.
ELDERS, F.: «Prólogo» y «Postdata», en VV. AA.: *La filosofía y los nuevos problemas actuales*, Madrid, Fundamentos, 1981, pp. 9-13, pp. 279-311.
EL PAÍS: «Un líder del espíritu de Mayo del 68. Murió Michel Foucault, uno de los principales protagonistas de la corriente estructuralista del pensamiento francés», *El País*, 26 de junio de 1984, p. 30.
— «El sexo es aburrido» (extracto de la entrevista a Michel Foucault: «El sexo como moral»), *El País,* 27 de junio de 1984, pp. 32-33.
EWALD, F.: «El jugador de saberes», *Liberación*, 30 de diciembre de 1984, pp. 23-24 (traducción de Alicia Olabuenaga).
FERNÁNDEZ AGIS, D.: «Habermas-Foucault: Funcionalismo ético versus postcriticismo», *Paideia* (Boletín de la SEPFI: Sociedad Española de Profesores de Filosofía de Instituto), 2.ª época, n.º 6, Año XI, enero-marzo de 1990, pp. 16-23.
FIDALGO, F.: «Memoria de Foucault, Kafka y el Goncourt», *El País*, 8 de julio de 1984, p. 6.
— «Joven columna del saber», *El País,* 27 de junio de 1984, p. 33.
FLOREZ, C.: «Foucault», en Quintanilla, M. A. (comp.): *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 184-185.
— «Poder y Saber», en «Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española», Ediciones Universidad de Salamanca, 1983, pp. 15-29.
FUNDACIÓN PAIDEIA: *Nietzsche. Nuevos horizontes interpretativos. Foucault. La arqueología del poder y de las resistencias,* A Coruña, Fundación Paideia, 1994 (monográfico).
GABILONDO, A.: «Monstruos y fósiles: Diferencia e Identidad en Michel Foucault», *La Balsa de la Medusa*, n.º 4, 1987, pp. 49-62 (ponencia presentada en las «Jornadas Homenaje a Michel Foucault», Madrid, diciembre de 1984).
— «Moi: el gozne de Foucault», *Anuario del Departamento de Filosofía*, Universidad Autónoma de Madrid, Cursos 1986-87 y 1987-88, pp. 63-81.
— «La creación de modos de vida», en Foucault, M.: *Estética, Ética y Hermenéutica.*

Escritos esenciales III (Introducción, traducción y edición a cargo de...), Barcelona, Paidós, 1999, pp. 9-35.
GABILONDO, A. y FUENTES MEGÍAS, F.: «Introducción», en Foucault, M.: *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004 (traducción de Fernando Fuentes).
GALVÁN GARCÍA, V.: «Sobre la relación entre el Psicoanálisis y Michel Foucault», *Docienso. Revista del Doctorado Interinstitucional en Ciencias Sociales y Humanidades*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, año 2, n.º 3, diciembre de 2002, pp. 69-88.
— «La recepción del pensamiento de Michel Foucault en los libros de texto de Bachillerato (1975-2004)», *Paideia. Revista de Filosofía y Didáctica de la Filosofía*, 2.ª época, año XXVIII, n.º 79, mayo-agosto de 2007, pp. 293-304.
— «La recepción del pensamiento de Michel Foucault en las tesis doctorales de las Universidades españolas (1979-2005)», *Trocadero*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, n.º 19, 2007, pp. 135-154.
— «La recepción del pensamiento de Michel Foucault en España, Estados Unidos y México», *Caleidoscopio. Revista Semestral de Ciencias Sociales y Humanidades*, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, año 11, n.º 22, julio-diciembre de 2007, pp. 183-200.
GARAUDY, R.: «Estructuralismo y "muerte del hombre"», en Mouloud, N. (y otros): *Dialéctica y Estructuralismo*, Barcelona, Martínez Roca, 1969, pp. 169-193 (traducción de Eugenio Trías).
GARCÍA, R.: «Una experiencia frente a la ciencia», en Basaglia, F. (y otros): *La institución negada*, Barcelona, Barral Editores, 1972, pp. 7-17. (publicado posteriormente en García, R.: *¡Abajo la autoridad! Ciencia, manicomio y muerte*, Barcelona, Anagrama, 1979, pp. 85-99).
— «Orden manicomial y reeducación de la violencia», en Basaglia, F. (y otros): *Psiquiatría, Antipsiquiatría y orden manicomial*, Barcelona, Barral Editores, 1975, pp. 13-29.
GARCÍA DEL POZO, R. y VÁZQUEZ GARCÍA, F.: «Introducción y traducción», en Foucault, M.: «Hacer vivir y dejar morir: el nacimiento del racismo», *Er, Revista de Filosofía*, n.º 12-13 (verano-invierno), 1991, pp. 227-255.
GARCÍA SANTESMASES, A.: «Ante la crisis del marxismo», *Negaciones*, n.º 6, otoño de 1978, pp. 23-34.
— *Ética, Política y Utopía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
GARCÍA SOTO, L.: «A la orilla del mar un rostro de arena», en Máiz, R. (comp.): *Discurso, Poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, pp. 55-68.
GARCÍA VALDÉS, A.: «Investigación histórica. La homosexualidad desde el punto de vista de la religión, la moral y las ciencias médicas», en *Historia y presente de la homosexualidad. Análisis crítico de un fenómeno conflictivo*, Barcelona, Akal, 1981, pp. 49-122.
GARCÍA VALDÉS, C.: «Cárceles y Derechos Humanos», *Cuadernos para el Diálogo*, Extra, diciembre de 1975-enero de 1976, pp. 70-72.
GARRIDO, M.: «Introducción», en Chomsky, N. y Foucault, M.: *La naturaleza humana: ¿justicia o poder?*, Valencia, Teorema, 1976, pp. 5-8.
— «Prólogo», en Macey, D.: *Las vidas de Michel Foucault*, Madrid, Cátedra, 1995, pp. 11-15.

GIL CALVO, E.: «Más allá de Foucault», *El Viejo Topo*, n.º 18, marzo de 1978, pp. 57-60.
GONZÁLEZ DE CHÁVEZ, M.: «Historia de los cambios asistenciales y sus contextos sociales», en González de Chávez, M. (coordinador): *La transformación de la asistencia psiquiátrica*, Madrid, Editorial mayoría, 1980, pp. 630-704.
GUERRA, J.: «Escribir otra vez Nietzsche. Por un nuevo pensamiento corporante», *El Viejo Topo,* n.º 18, marzo de 1978, pp. 60-61.
HABERMAS, J.: «La modernidad inconclusa», *El Viejo Topo*, n.º 62, noviembre de 1981, pp. 45-50. Publicado íntegramente como «Modernidad versus Modernidad», en VV.AA.: *Modernidad y Postmodernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 87-102.
— «Perfil filosófico-político. Entrevista con Jürgen Habermas», en VV. AA.: *Materiales de Sociología Crítica*, Madrid, La Piqueta, 1986, pp. 91-142.
— «Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant "Was ist Aufklärung?"», en Máiz, R. (comp.): *Discurso, Poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault,* Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, pp. 9-12.
HEGEWIEZ, E.: «Foucault: los avatares del poder», *Diario de Barcelona*, 20 de mayo de 1977, p. 30.
HERNANDO, A.: «La rebelión del cuerpo», *El Viejo Topo*, Extra, n.º 13, agosto de 1981, pp. 58-62.
IBÁÑEZ, J.: «Esas ideas que ya no estremecerán al mundo», *El País*, 27 de junio de 1984, p. 34.
— «Foucault: vago y maleante», *Liberación*, n.º 6, 30 de diciembre de 1984, p. 2.
— «La institución de la cura», *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, volumen IV, n.º 10, mayo-agosto de 1984, pp. 156-180.
— «Intermezzo: entre la dominación y el poder», en Ibáñez, J.: *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 31-74.
— «Las medidas de la sociedad», *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 29, marzo de 1985 de pp. 85-127.
IMBERT MARTI, G.: «Cuerpo contra poder», *El Viejo Topo*, Extra, n.º 13, agosto de 1981, pp. 5-6.
— «El cuerpo como producción social», *El Viejo Topo*, Extra, n.º 13, agosto de 1981, pp. 12-20.
JIMÉNEZ, J.: «Las palabras de Foucault», *Diario 16*, 1 de julio de 1984, pp. VIII-IX.
LACASTA ZABALZA, J. I.: «Aproximaciones y lejanías con el pensamiento de Michel Foucault», en *Herculine Barbin, llamada Alexina B. (*de Alexina B.), Madrid, Editorial Revolución, 1985, pp. 5-10 (prólogo de Michel Foucault).
LAMO DE ESPINOSA, E.: «Jeremías Bentham: El Panóptico», *Revista de Occidente*, n.º 1, abril-junio de 1980, pp. 203-204.
LANCEROS MÉNDEZ, F.: «El "proyecto general" de Michel Foucault», *Revista de Filosofía* (Servicio de Publicaciones de la UCM, 3.ª época, volumen X), n.º 18, 1997, pp. 159-186.
LARRAURI GÓMEZ, M.: «La búsqueda de la verdad», *Los Cuadernos del Norte*, n.º 16, 1982, pp. 10-13.
— «L'anarqueología de Michel Foucault», *Els espais de poder*, València, Universitat de València, 1989, pp. 19-34.

LECOURT, D.: «Sobre la arqueología y el saber (con respecto a Michel Foucault)», en *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1973, pp. 97-130 (6.ª edición, 1987). Edición original, *Pour une critique de l'épistémologie*, París, François Maspero, 1972 (traducción de Marta Rojtzman).
— ¿Microfísica del poder o metafísica?», *El Viejo Topo*, n.º 22, 1978, pp. 4-7.
LEFÉBVRE, H.: «Claude Lévi-Strauss y el nuevo eleatismo», en VV. AA.: *Estructuralismo y Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1969.
LÉVY, B.-H.: «No al sexo rey» (entrevista a Michel Foucault), *Triunfo*, n.º 752, 25 de junio de 1977, pp. 46-51.
— «El sistema Foucault» (anexo), en Grisoni, D. (compilador): *Políticas de la filosofía*, México, FCE, 1982, pp. 200-211.
LIBERACIÓN: «Michel Foucault: vago y maleante» (Homenaje), *Liberación*, 30 de diciembre de 1984, pp. 3-31. Incluye los textos de Michel Foucault: «Por qué estudiar el poder», «El sujeto y el poder», pp. 3-8, y «Frente a los gobiernos, los derechos humanos», p. 31.
LLOP, J.: «Reflexiones críticas sobre el combate sexual», *Negaciones*, n.º 4, julio-septiembre de 1977, pp. 5-18.
LLUÍS FONT, P.: «Michel Foucault: Les mots et les choses», *Convivium*, n.º 24-25, 1967, pp. 161-165.
LUCAS, A. y MARTÍNEZ, F. J.: «Poder y representación (centro y periferia)». Ponencia presentada en el «XV Congreso de Jóvenes Filósofos», Burgos, 1978. Publicada, en Martínez, F. J.: *Las ontologías de Michel Foucault*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1994, pp. 87-104.
MACEIRAS FAFIÁN, M.: «El formalismo lingüístico en la epistemología arqueológica de Foucault», *Aporía*, n.º 3, octubre de 1980, pp. 71-101.
MÁIZ, R.: «¿Una tan funesta epistemología?», *El País,* domingo, 4 de marzo, 1984 de p. V.
— «Posmodernidad e Ilustración: La ontología social del último Foucault», *Zona Abierta*, n.º 39-40, abril-septiembre de 1986 de pp. 151-198.
— «Sujeción/Subjetivación: analítica del poder y genealogía del individuo moderno en Michel Foucault», en Máiz, R. (comp.): *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, pp. 137-187.
MAQUA, J.: «Parásitos, venid», *Diario 16,* 1 de julio de 1984, p. VIII.
MARÍ, E.: «Moi, Pierre Rivière... y el mito de la uniformidad semántica de las ciencias jurídicas y sociales», *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, n.º 59, primavera de 1980, pp. 81-109.
MARTÍN SANTOS, L.: «Foucault o la muerte de París», *El País*, 3 de enero de 1985, p. 9.
MARTÍNEZ MARTÍNEZ, F. J.: «Lo que podemos aprender los marxistas de Foucault», *Nuestra Bandera*, n.º 125, julio de 1984, pp. 81-82.
MIRANDA, M.ª J.: «De la cárcel», *El Viejo Topo*, Extra, n.º 7, septiembre de 1979, pp. 28-32.
— «Bentham en España», en *El Panóptico*, Madrid, La Piqueta, 1979, pp. 129-145.
MONCLÚS, A.: «El problema del poder: ámbito y discusión», *Leviatán*, n.º 19, primavera de 1985, pp. 95-105.
MORALES, C.: «Foucault: ¿el fin de la modernidad?», México, *Cuadernos americanos*, n.º 6, 1984, pp. 87-100.

MORENO, B.: «La naturaleza de la locura según Michel Foucault: La historia de la locura como tesis», *Clínica y análisis grupal,* n.º 42, Año X, octubre-diciembre de 1986, pp. 628-656.
MOREY, M.: «Chomsky versus Foucault», *Diario de Mallorca*, 7 de noviembre de 1976, p. 11.
— «Por ejemplo la peste», *El Viejo Topo*, n.º 4, enero de 1977, pp. 27-28.
— «Moi, Pierre Rivière...» (reseña del libro de Michel Foucault), *El Viejo Topo*, n.º 4, enero de 1977, p. 50.
— «Taller de títeres: de instintos e instituciones», *El Viejo Topo*, n.º 6, marzo de 1977, pp. 43-44.
— «Los presos toman la palabra», *El Viejo Topo*, n.º 7, abril de 1977, p. 63.
— «El poder, perverso y polimorfo», *Diario de Barcelona*, 20 de mayo de 1977, p. 30.
— «Michel Foucault: *Vigilar y Castigar*», *El Viejo Topo*, n.º 30, marzo de 1979, pp. 63-64.
— «Introducción», en *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 1-7.
— «El ejercicio de la lucidez», *La Vanguardia*, 26 de junio de 1984, p. 47.
— «"Hi havia una vegada..." Michel Foucault i el problema del sentit de la história», en Morey, M. (y otros): *Recordar Foucault*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1986, pp. 11-26.
— «Prólogo», en Deleuze, G.: *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 11-21.
— «Érase una vez...: Michel Foucault y el problema del sentido de la historia», en Máiz, R.: (comp.): *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, pp. 45-54.
— «Un debate: Chomsky/Foucault; Chomsky/Skinner», en *El hombre como argumento*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 135-144.
— «Sobre el estilo filosófico de Michel Foucault. Una crítica de lo normal», en VV. AA.: *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 116-126. Edición original, *Michel Foucault philosophe*, París, Éditions du Seuil, 1989 (traducción de Alberto L. Bixio).
— «Introducción», en Foucault, M.: *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós/I.C.E.-U.A.B., 1990, pp. 9-44.
— «Para una política de la experiencia», en Foucault, M.: *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I* (Introducción, traducción y edición a cargo de...), Barcelona, Paidós, 1999, pp. 9-24.
MOREY, M. y SARRET, J.: «De nuevo la filosofía» (entrevista con B.-H. Lévy), *El Viejo Topo*, n.º 16, enero de 1978, pp. 25-29.
NAVARRO, M.: «Sobre *La Voluntad de Saber*. Michel Foucault: Sexo y Poder», *Ozono*, n.º 21, Año III, junio de 1977, pp. 25-28.
NEGRI, A.: «Tres encuentros con Michel Foucault», *Liberación*, n.º 6, 30 de diciembre de 1984, pp. 9-10 (traducción de Gabriel Albiac). Edición original, «Aucune des tentations de la philosophie de l'action», *Le Matin*, 1 de julio de 1984, p. 29
NÚÑEZ LADEVÉZE, L.: «Un carnaval por la muerte del hombre», Madrid, *Nuevo Diario*, 1970.
— «Para un estructuralismo jurídico», en Hernández Gil (comp.): *Estructuralismo y Derecho*, Madrid, Alianza Universidad, 1973, pp. 53-107.

— «Ideología y problemática», en Hernández Gil (comp.): *Estructuralismo y Derecho*, Madrid, Alianza Universidad, 1973, pp. 213-241.
O'HIGGINS, J.: «Opción sexual y actos sexuales», en Steiner, G., Boyers, R. (eds.): *Homosexualidad: literatura y política* (traducción de Ramón Serratacó y Joaquina Aguilar), Madrid, Alianza, 1985, pp. 16-37.
OLABUENAGA, A.: «De la política a la ética», *Liberación*, n.º 6, 30 de diciembre de 1984, p. 12.
ORTEGA, F.: «La sociología de Durkheim, teoría del poder disciplinario», *Negaciones*, n.º 7, verano de 1979, pp. 33-56.
— «Presentación», en Durkheim, E.: *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*, Madrid, La Piqueta, 1982, pp. 7-17.
— «Sociología de la educación en España. Una revisión teórica», en Lerena, C. (ed.): *Educación y Sociología en España. Selección de textos*, Madrid, Akal, 1987, pp. 542-571. Una primera versión de este trabajo apareció con el título «Sociología de la educación en España», en F.O.E.S.S.A.: *Informe sociológico sobre el cambio social en España 1975/1983*, Euramética, Madrid, 1983.
OSORIO, M.: «El poder, una bestia magnífica» (entrevista con Michel Foucault), *Cuadernos para el diálogo*, n.º 238, 19-25 de noviembre de 1977, pp. 60-63.
PARDO, J. L.: «Por una microfísica del deseo», *El Viejo Topo*, n.º 25, octubre de 1978, pp. 11-13.
— «El último de la clase», *El Viejo Topo*, n.º 57, junio de 1981, pp. 29-32.
PESET, J. L. y PESET, M.: «Medicina y Derecho», en Peset, J. L. y Peset, M. (Estudio preliminar): *Lombroso y la escuela positivista italiana*, Madrid, Instituto Arnau de Vilanova, C.S.I.C., 1975, pp. 77-138.
PINTOS, J. L.: «Saber y sentido. Lectura y metáfora de una tema escondido en la obra de Michel Foucault», en Máiz, R. (comp.): *Discurso, Poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault,* Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, pp. 13-44.
QUIENES (Panfleto): «Presentación», en *¡Quiénes no han tenido jamás el «derecho» a la palabra, la toman ya!*, n.º 1, noviembre de 1976, p. 1.
QUIÑONERO, J. P.: «Foucault: profeta armado de palabras», *ABC*, 27 de junio de 1984, p. 49.
RAMONEDA, J.: «Introducció», en Foucault, M.: *L'ordre del discurs i altres escrits*, Barcelona, Laia, 1982, pp.11-28.
— «El fenómeno Foucault», *La Vanguardia*, 26 de junio de 1984, p. 47.
— «La filosofia segons Michel Foucault», en Morey, M. (y otros): *Recordar Foucault*, Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, 1986, pp. 27-38.
RECIO, F.: «Del domino de los otros al dominio de sí», *Revista de Occidente*, n.º 41, octubre de 1984, pp. 143-147.
— «El enfoque arqueológico y genealógico», en García Ferrando, M., Ibáñez, J., Alvira, F. (compiladores): *El análisis de la realidad social*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 625-640.
— «Jesús Ibáñez, lector de Foucault», en «Jesús Ibáñez. Sociología crítica de la cotidianidad urbana. Por una sociología de los márgenes», *Anthropos*, n.º 113, noviembre de 1993, pp. VII-VIII.
REVISTA DE FILOSOFÍA: «A partir de Michel Foucault», *Revista de filosofía*, n.º 11, julio-diciembre de 1995 (monográfico).

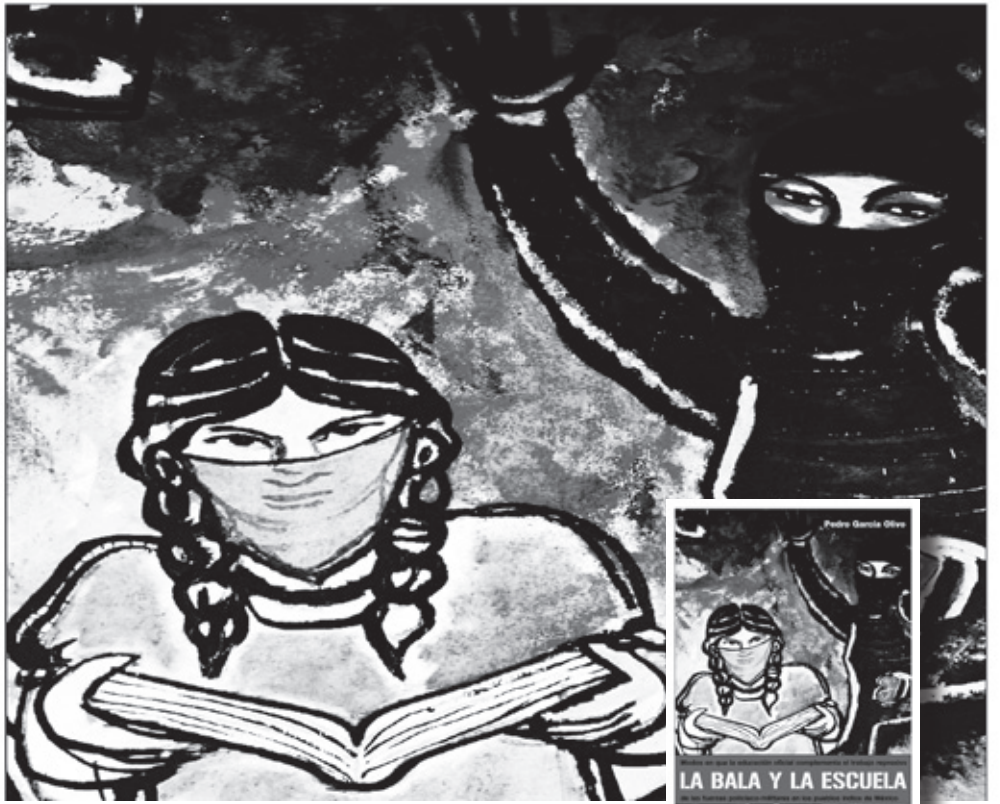
REVISTA DE OCCIDENTE: «Texto de Michel Foucault "Las Meninas" (*Las palabras y las cosas*)», *Revista de Occidente*, Año V, 2.ª época, n.º 52, julio, 1967, pp. 34-52.
— «Homenaje a Michel Foucault» (reproducción del texto «Las Meninas»), *Revista de Occidente*, n.º 41, octubre de 1984, pp. 151-167.
REYES MATE, R.: «No dictaré jamás un texto», *Liberación*, n.º 6, 30 de diciembre de 1984, p. 27.
RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J. E.: «El decurso y los discursos. Dominación y lógica de las ciencias sociales», *Theoría*, n.º 2, julio-septiembre de 1979, pp. 133-169.
RUBIO CARRACEDO, J.: «El estructuralismo antropológico. Posiciones y problemas», *Arbor*, n.º 294, junio de 1970, pp. 27-54.
— «Estructuralismo histórico-cultural: Michel Foucault», en *¿Qué es el hombre? El desafío estructuralista*, Madrid, Ricardo Aguilera, 1971, pp. 141-143.
— «El estructuralismo», *Pensamiento*, n.º 114-115, abril-septiembre de 1973, pp. 149-174.
— «El estructuralismo como anti-humanismo teórico», en VV. AA.: *El neopositivismo, el estructuralismo y la psicología profunda: su carácter reduccionista en relación con el materialismo*, Madrid, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, 1978, pp. 57-98.
— «Introducción: La crisis del Humanismo», en *Positivismo, Hermenéutica y Teoría crítica en las ciencias sociales*, Barcelona, Humanitas, 1984, pp. 163-209.
SABER (revista): «Por qué estudiar el poder: La cuestión del sujeto» (extracto del prólogo de Michel Foucault), *Saber*, n.º 3, mayo-junio de 1985, pp. 14-23.
SACRISTÁN, M.: «Sobre el estalinismo», en *Seis conferencias. Sobre la tradición marxista y los nuevos problemas*, Barcelona, El Viejo Topo, 2005, pp. 27-54.
SÁNCHEZ TORRADO, S.: «*Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*» (reseña), *Sistema*, n.º 49, julio de 1982, pp. 153-155.
SARDUY, S.: «Un algodón de "Las Meninas" para Michel Foucault», *El País*, 27 de junio de 1984, p. 35.
SARRET, J.: «Filosofía: una década anodina» (entrevista a Eugenio Trías), *El Viejo Topo*, Extra, n.º 8, marzo de 1980, pp. 68-72.
SATUE, F.: «La mirada inútil», *Diario 16*, 26 de junio de 1984, p. 33.
SAUQUILLO, J.: «La verdad y las formas jurídicas» (reseña), *Sistema*, n.º 43-44, septiembre de 1981, pp. 263-268.
— «Michel Foucault: una pasión infinita», *Noticias. Periódico Valenciano de la Mañana,* 3 de julio de 1984, p. 11.
— «Poder político y sociedad normalizada en Michel Foucault», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 56, Nueva Época, abril-junio de 1987, pp. 181-203.
SAVATER, F.: «Antiteodicea», en Savater, F.: *La filosofía tachada precedida de nihilismo y acción*, Madrid, Taurus, 1978 (2.ª edición aumentada), pp. 17-45. (1.ª edición, *Nihilismo y Acción*, Madrid, Taurus, 1970).
— «Por la abolición de la cárcel», en VV. AA.: *El preso común en España*, Madrid, Ediciones de la Torre, 1977, pp. 9-14.
— «Lección socio-política de la mazmorra», *El Viejo Topo*, n.º 13, octubre de 1977, pp. 34-35.
— «Recordar Foucault», *El País*, 27 de junio de 1984, p. 34.
— «Michel Foucault, la utilidad del pensamiento», *El País*, 5 de diciembre de 1985, p. 8.

— «Lo abierto y lo cerrado en Michel Foucault», en *La Ética como amor propio*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1988, pp. 273-282.
— «Presentación», en Foucault, M.: *La vida de los hombres infames*, Madrid, La Piqueta, 1990, pp. 9-12.
SENNETT, R. y FOUCAULT, M.: «Sexualidad y Soledad», *El Viejo Topo*, n.º 61, octubre, 1981, pp. 47-54 (traducción de Inmaculada Garín).
SERRANO GONZÁLEZ, A.: «Sobre el saber y el poder», *El Día*, 11 de diciembre de 1983.
— «Michel Foucault: el derecho y los juegos de verdad», *Anuario de Filosofía del Derecho*, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, 1984, pp. 331-343.
— «Una historia política de la verdad», en *Herculine Barbin llamada Alexina B. (de Alexina B.)*, Madrid, Editorial Revolución, Madrid, 1985, pp. 159-181 (prólogo de Michel Foucault).
— «Poder sub specie legis y poder pastoral», en Máiz, R. (comp.): *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, pp. 115-135.
SOLÁ, P.: «Foucault y la pedagogía», *Cuadernos de Pedagogía*, n.º 119, Año X, noviembre de 1984, pp. 60-63.
SOLER FERRÁNDEZ, M.ª J.: «Foucault, M.: *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*», *Teorema*, n.º 1, marzo, 1971, pp. 157-158.
SOTO, L. G.: «A la orilla del mar un rostro de arena», en Máiz, R. (comp.): *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, pp. 55-67.
SUBIRATS, E.: «Una lección de Foucault», *Liberación*, n.º 6, 30 de diciembre de 1984, p. 13.
TERÁN, O.: «Foucault y la política de la verdad», México, *Espacios*, n.º 1, Año I, 1981, pp. 2-17.
THIEBAUT, C.: «Foucault: toda armonía es una ficción», *Mathesis*, n.º 3, enero de 1981, pp. 32-35.
— «Pensar de otra manera», *Liberación*, n.º 6, 30 de diciembre de 1984, p. 21.
TRÍAS, E.: «El loco tiene la palabra», *Destino*, n.º 1628, 14 de diciembre de 1968, p. 66.
— «Presentación de la obra de Michel Foucault», *Convivium*, n.º 30, 1969, pp. 55-68.
— «Nietzsche, Freud y Marx: ¿revolución o reforma?», en Foucault, M.: *Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970, pp. 7-20.
— «Luz roja al humanismo» (Introducción y Presentación), en VV. AA.: *Estructuralismo y Marxismo*, Barcelona, Martínez Roca, 1969, pp. 9-21 (traducción de Antonio G. Valiente).
— «El mito del humanismo: la prueba de la peste», *Triunfo*, n.º 460, 27 de marzo de 1971, pp. 54-55. Posteriormente publicado en Trías, E.: *Filosofía y Carnaval y otros textos afines*, Barcelona, Anagrama, 1971, pp. 96-107.
— «Estructuralismo», en Quintanilla, M. A. (comp.): *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 136-145.
TRÍAS MERCANT, S.: «Platón y una gramática del poder», *Pensamiento*, n.º 147, julio-septiembre de 1981, pp. 287-312.
TRILLA, J.: «Negación de la escuela como lugar», *El Viejo Topo*, Extra, n.º 5, marzo de 1979, pp. 68-74.
— «Sobre la escuela en la pedagogía socialista», *El Viejo Topo*, n.º 50, noviembre de 1980, pp. 23-27.

VARELA, J.: «La mujer o el futuro de una ilusión», *Negaciones*, n.º 2, diciembre de 1976, pp. 39-42.
— «Anatomía política de la familia civilizada», *Negaciones*, n.º 5, primavera de 1978, pp. 152-161.
— «Aproximación al análisis genealógico de la escuela en el marco de la sociología francesa de la educación», *Cuadernos de Realidades Sociales*, n.º 14-15, enero de 1979, pp. 7-33.
— «Elementos para una genealogía de la escuela primaria en España». «Posfacio», en Querrien, A.: *Trabajos elementales sobre la escuela primaria*, Madrid, La Piqueta, 1979, pp. 169-198.
— «La escuela obligatoria, espacio de civilización del niño obrero», en Varela, J. (editora): *Perspectivas actuales en sociología de la educación*, Madrid, Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Madrid, 1983, pp. 177-197. Reeditado en Varela, J. y Álvarez-Uría, F.: *Arqueología de la escuela* (1991), pp. 175-208.
— «Comentario a la obra», en Rotterdam, R.: *De la urbanidad en las maneras de los niños (de civitate morum puerilium)*, Madrid, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1985, pp. 81-114 (traducción y presentación de A. García Calvo, edición bilingüe).
— «Aproximación genealógica a la moderna percepción social de los niños», *Revista de Educación*, n.º 281,1986, pp. 155-191. Reeditado en Varela, J. y Álvarez-Uría, F. «Figuras de infancia», *Arqueología de la escuela* (1991), pp. 55-84.
— «Teoría y práctica en las instituciones escolares», en Fernández Enguita, M. (ed.): *Marxismo y Sociología de la Educación*, Madrid, Akal, 1986, pp. 143-154.
— «La máquina escolar», *Témpora. Pasado y presente de la educación*, Santa Cruz de Tenerife, n.º 8, 1986, pp. 13-36. Reeditado en Varela, J. y Álvarez-Uría, F.: *Arqueología de la escuela* (1991), pp. 13-54.
— «Sobre la disposición del poder estudiantil», en Lerena, C. (ed.): *Educación y Sociología en España. Selección de textos*, Madrid, Akal, 1987, pp. 27-42.
— «De las reglas de urbanidad a la ritualización y domesticación de las pulsiones», en Savater, F. (edición a cargo de): *Filosofía y Sexualidad*, Barcelona, Anagrama, 1988, pp. 73-91 (2.ª edición 1993).
— «Prólogo a la edición española», en Ball, S. J.: *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, Madrid, Morata, 1993, pp. IX-XV.
— «Prólogo», en Elías, N.: *Conocimiento y Poder,* Madrid, La Piqueta, 1994, pp. 7-49.
VARELA, J. y ÁLVAREZ-URÍA, F.: «Presentación», en VV. AA.: *Materiales de Sociología Crítica*, Madrid, La Piqueta, 1986, pp. 7-10.
— «Marginados. De la sociología de la desviación a los nuevas políticas de control social», en Máiz, R. (comp.): *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1987, pp. 97-114.
— «Introducción a un modo de vida no fascista», en Foucault, M.: *Estrategias de poder. Escritos esenciales II* (Introducción, traducción y edición a cargo de...), Barcelona, Paidós, 1999, pp. 9-25.
VÁZQUEZ GARCÍA, F.: «Figuras de la alteridad en Michel Foucault», *Er, Revista de Filosofía*, n.º 19, 1995, pp. 69-81.
— «Cómo hacer cosas con Foucault», *Er, Revista de Filosofía*, n.º 28, 2000, pp. 71-83.

— *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España*, Madrid, Akal, 2008.
VÁZQUEZ MONTALBÁN, M.: «El hombre es un loco para el otro loco», *Interviú*, n.º 320, semana del 30 de junio al 6 de julio de 1982, p. 38.
VEGAS GONZÁLEZ, S.: «Un papel para la Historia de la Filosofía», *Pensamiento*, n.º 147, julio-septiembre de 1981, pp. 257-286.
VICENS, A.: «Entrevista a François Châtelet: filosofía y desobediencia», *El Viejo Topo*, julio de 1977, pp. 39-43.

Caricatura de Michel Foucault realizada por Andrés Vázquez de Sola para ilustrar la entrevista al filósofo realizada por Bernard-Henry Lévy, bajo el título «No al sexo rey» (publicada originalmente en el n.º 655 de *Le Nouvel Observateur* y reproducida en el n.º 752 de la revista *Triunfo* el 25 de junio de 1977)



Pedro García Olivo

La bala y la escuela

Modos en que la escuela oficial complementa el trabajo represivo de las fuerzas policíaco-militares en los pueblos indios de México

ISBN 978-84-92559-06-0 | 276 páginas | 16 euros

Pedro García Olivo analiza cómo la Escuela, ya desde la época de la Revolución, se ha erigido en México en una instancia mayúscula de aniquilación de la idiosincrasia indígena. El modelo de organización autónoma indígena, allí donde no se vio sustancialmente alterado por la injerencia occidental, se caracteriza, y no sólo en Chiapas, por unas estructuras y prácticas sociales altamente participativas, con rotación de cargos y en buena medida de tareas, que rehúyen, por sí mismas, la especialización, favorecen el apoyo mutuo en forma de intercambio de bienes o servicios, evitan la monetarización de las relaciones y dejan en manos de la comunidad la administración de la justicia y la producción y difusión del saber. En detrimento de esta educación tradicional, comunitaria, sin aulas ni profesores, la Escuela multicultural aspira a optimizar la colonización mental de los indígenas y su conversión en mano de obra barata.

Vivimos en unos tiempos en que la distancia entre el pensamiento crítico y el procedente de la Academia nunca había sido tan grande, y eso que hoy más que nunca resulta necesario repensar la sociedad en su conjunto para poder siquiera atisbar la posibilidad de un mundo futuro donde la vida sea digna de ser vivida.

De vagos y maleantes, Michel Foucault en España nos permite acercarnos a una época de una gran vitalidad política y creatividad intelectual, la del final del franquismo y la posterior Transición en el Estado español. Este periodo se caracteriza por una eclosión de movimientos sociales (vecinales, feministas, de liberación sexual, de crítica de las instituciones totales como la cárcel o el manicomio, etc.), ansiosos por recrear nuevos discursos superadores de las anquilosadas tesis marxistas oficiales y por dibujar horizontes de ruptura que fueran más allá de la reforma o pacto a la baja que finalmente devendría la Monarquía constitucional.

DE VAGOS Y MALEANTES

Tanto en la calle como en la Universidad y su entorno, la progresiva entrada de los textos de Foucault fue seguida con gran atención, marcando de manera muy significativa la discusión política y filosófica del momento. El filósofo de Poitiers no dejó a nadie indiferente, ni a los que, aunando reflexión y praxis, se valieron con toda libertad de su «caja de herramientas» para encontrar nuevas vías de análisis y actuación para la transformación social; ni a los que, viendo peligrar las viejas ortodoxias marxistas, veían en Foucault un peligro para su hegemonía en el ámbito académico.

Tal y como se refleja certeramente en esta radiografía de la Transición, los debates que el discurso crítico de Foucault provocó en los medios académicos y fuera de los mismos para algunos no fueron más que una mera moda intelectual, en su época de «enfants terribles» o de «comunistas de salón» —tipo Fernando Savater, Josep Ramoneda o Gabriel Albiac—, antes de pasar a ejercer de intelectuales orgánicos del nuevo régimen. Sin embargo, tanto entonces como ahora las reflexiones de Foucault siguen siendo para muchos un referente fundamental para el análisis de las formas de opresión y la elaboración de nuevos discursos emancipatorios.

978-84-92559-08-4

colección ENSAYO